

Capítulo Terceiro

As fábulas antigas

1. Literatura mitológica e alegorizante dos séculos XVI e XVII

No capítulo vigésimo segundo da segunda parte do *Dom Quixote* (escrita, conforme se sabe, entre 1605 e 1614), Cervantes satirizava ferozmente a figura do *humanista* embebido de uma cultura inútil, pretensiosa e atingia, ao mesmo tempo, um gênero literário que havia alcançado, na Europa quinhentista e seiscentista, uma incrível difusão:

No caminho, perguntou Dom Quixote ao primeiro de que gênero e qualidade eram seus exercícios, sua profissão e seus estudos; ao que ele respondeu que sua profissão era ser humanista; seus exercícios e estudos eram compor livros para serem publicados, todos de grande proveito e de não menor entretenimento para a República; que um deles se chamava *O livro das librés*, em que estavam descritas setecentas e três librés com suas cores, motes e divisas. Ali os cavaleiros da corte podiam escolher e pegar as que quisessem, em tempos de festa e de divertimentos públicos, sem as

ORIGINAL:

Data de entrada: 25 / 07 / 08
Prof.(a): Vladimir
Curso: Filosofia
Disciplina: Filosofia geral
Qtd. Página: 45
Atendente: Angelica

irem mendigando de ninguém, nem alambicando, como dizem, o cérebro, para encontrá-las conforme seus desejos e intenções.

Porque dou ao ciumento, ao recusado, ao esquecido e ao ausente as que lhes convêm, sem tirar nem pôr. Escrevi também outro livro que vou chamar *Metamorfose* ou *Ovídio espanhol*, um livro de invenção original e bizarra; porque nele, imitando Ovídio burlescamente, conto quem foram a Giralda de Sevilha, o Angel da Madalena, o Esgoto de Venciguerra em Córdoba, os Touros de Guisando, a Serra Morena, as fontes de Leganitos e Lavapiés em Madri, sem esquecer a do Piolho, a do Esgoto dourado e a da Priora; e tudo isso com suas alegorias, suas metáforas e translações, de modo que divertem, interessam e ensinam ao mesmo tempo. Ainda tenho outro livro, que chamo *Suplemento a Virgílio Polidoro*, que trata da invenção das coisas e é de grande estudo e erudição, porque todas as coisas de grande consistência que deixou de dizer Polidoro, eu as averiguo e as declaro com estilo gentil. Virgílio, por exemplo, esqueceu de nos dizer quem foi o primeiro que teve catarro no mundo, e o primeiro que fez uso das unções para curar-se do mal francês, e eu o estabeleço definitivamente e o confiro com mais de vinte e cinco autores...

Sancho estabelece, por sua conta, que o primeiro a coçar sua cabeça foi Adão e o primeiro a dar cambalhotas, Lúcifer, quando foi atirado ao inferno; e às repreensões de Dom Quixote, responde ele:

— Ficai calado, senhor meu... que por minha fé, se me ponho a perguntar e a responder, vou levar até amanhã de manhã. Sim, pois para perguntar bobagens e responder disparates não tenho precisão de ir buscar ajuda de vizinhos! — Mas tu falaste, Sancho, melhor do que comporta a tua doutrina — disse Dom Quixote. — Porque é verdade, há alguns que se afanam ao estabelecer fatos que, depois, de sabidos e averiguados, não são de nenhuma utilidade nem para o entendimento, nem para a memória¹.

¹ M. Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*, trad. it. de F. Carlesi, Milão, 1950, pp. 174-76. Os trechos em português foram por nós traduzidos de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote De La Mancha*, de Miguel de Cervantes Saavedra, Editorial Everest, Leon, 1971, pp. 547-549.

O discurso que Cervantes punha na boca do “primo humanista” e as respectivas considerações de Dom Quixote e de Sancho têm um valor particular não apenas porque expressam a atitude do autor frente a certo tipo de literatura, mas, principalmente, porque vão revelando com precisão os três tipos fundamentais daquela tradição alegórico-mitográfica de origem platônica, estoica e neoplatônica que, através de vários escritores medievais e da Renascença chegará ao seu maior florescimento nos fins do século XVI, até assomar, junto com Bacon e com Vico, às portas da época moderna.

O *Livro das librés* lá estava para indicar aquela literatura iconográfica e emblemática do tipo do *Emblematum liber* de Alciati (1531) ou da difusíssima *Iconologia* de Ripa (1593), cujas complicadas figuras funcionavam como um véu para esconder as verdades filosóficas e morais das quais realmente, na Europa do Quinhentos, era tirada a inspiração para a organização de festas, de divertimentos públicos, de bailes de máscaras².

Os tratados alegóricos dos mitos clássicos e os igualmente numerosos que se motivavam nas *Metamorfoses* de Ovídio haviam surgido ininterruptamente na Europa, desde o começo do século XIV. Livros como o *Metamorphosis ovidiana moraliter explanata* de Thomas Waleys (1510) haviam se difundido pela Europa inteira: de Milão a Cambridge, de Frankfurt a Lyon. Na Espanha, em 1595, haviam sido publicadas (em Anversa) *Las transformaciones de Ovídio em lingua española con las allegorias* e, dez anos antes, em Madri, a *Philosophia secreta* de Juan Perez de Moya (havia saído três edições, até 1611)³, que, retomando explicitamente a *Genealogia deorum* de Boccaccio e as *Allegoriae poeticae* de Albrico, tinha entre suas fontes diretas justamente a *Mytologia sive explicationum fabularum libri decem* (Aldo, Venetia, 1551) — justamente o livro de que se valerá, como de um manual, Francis Bacon, para a redação de *De Sapientia veterum*.

² Cf. J. Burckhardt, *A Civilização da Renascença na Itália*, trad. it. Florença, 1899, II, pp. 158 ss.; Cassirer, p. 119.

³ Cf. E. K. Rand, *Ovid and his Influence*, Londres, 1926; R. Schevill, *Ovid and the Renaissance in Spain*, Berkeley, 1913.

Ao lado das tentativas de alegorização dos mitos (tentativas não desdenhadas pelo próprio Cervantes, sob a influência direta do neoplatonismo italiano, através de Leone Ebreo)⁴ o autor de *Dom Quixote* atingia com força particular também aquela literatura de inspiração evemerista que via nas divindades do mundo clássico os precursores da civilização e que interpretava os relatos mitológicos como histórias de personagens realmente existidos e os acontecimentos reais enfeitados pela imaginação divinizada dos heróis. Em *Dos inventores das coisas* (1499 e tradução de 1592), sobre o qual o humanista de Cervantes quer escrever um suplemento, Baco aparecia a Polidoro Virgílio como o descobridor do processo de fabricação do vinho, Mercúrio como o mestre do alfabeto dos Egípcios, Vênus como a que ensinou as artes do amor às cortesãs, e assim por diante.

As origens imediatas dessa grandiosa difusão da literatura mitológica que caracteriza o século XVI na Europa podem ser facilmente verificadas na cultura da Renascença, em geral, e no humanismo italiano, em particular. A extraordinária importância atribuída pela escola platônica ao método hermenêutico e à maneira que os pensadores da escola de Ficino tinham de proceder continuamente por signos, imagens, alegorias foi salientado várias vezes.

"Era hábito dos antigos teólogos esconder os mistérios divinos com símbolos matemáticos e figuras poéticas para que não fossem temerariamente divulgadas a todos": assim escreve Marsilio Ficino e no mesmo plano se moviam as *Disputationes camaldulenses* de Landino, que encontravam na *Eneida* a história ideal da alma humana e a exaltação da vida contemplativa (Enéias indicava a sabedoria, Tróia a sensualidade, Juno a ambição, Dido a vida ativa, e a viagem a Cartago, a passagem da vida ativa à contemplativa). Do mesmo modo, o *Heptaplus* de Pico della Mirandola via representados alegoricamente no *Gênesis*

⁴ Na *Galatea*, sob cuja figura eram representados conceitos característicos da doutrina do amor de Leone Ebreo, Cervantes justificava-se por "haber mesclado razones de filosofia entre algunas amorosas de pastores". Essencial é o volume de J. Seznec. Cf. M. Praz, *Studies in Seventeenth Century Imagery*, Londres, 1939; F. A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, 1947 (em particular, o cap. VIII).

os segredos da natureza, a descida de Cristo e a fundação da Igreja⁵, sendo que a obra de Poliziano se ligará com a escola platônica.

Já em Valla, entretanto, que havia representado em Apolo a pré-ciência divina e em Júpiter a onipotência, manifestava-se aquela substituição por formas simbólicas concretas das expressões abstratas do pensamento que Cassirer considera essencial para o modo de pensar típico dos homens da Renascença⁶. Para Giordano Bruno as idéias só podem ser expostas após terem sido incorporadas em imagens: "para este tipo de cultura – escreve Cassirer – a alegoria não é um complemento exterior, uma veste ocasional, mas se torna, antes, um veículo do pensamento. O mundo dos antigos mitos podia assim, em Bruno, invadir o próprio pensamento filosófico, assumindo um valor dominante"⁷.

Limitar-se a salientar aspectos individualistas, imanentes e naturalísticos da cultura da Renascença significa barrar o caminho a qualquer possibilidade de compreensão. Conforme foi sublinhado no devido tempo, muitos dos temas que os pensadores desse período tiveram ocasião de enfrentar eram característicos de uma tradição cultural muito antiga que teve seus representantes mais conspícuos justamente na Idade Média.

A grande corrente mitológico-aqueológica do Medievo prolonga-se durante todo o decorrer do pensamento da Renascença sem que, pelo que se refere aos conteúdos culturais, se verifique alguma repentina fratura. O *Comentário* de Sérvio é impresso seis vezes, entre 1470 e 1475; a obra de Macróbio alcança cinco edições, entre 1522 e 1542; Marciano Capella tem não menos de oito edições,

⁵ Sobre o significado da alegoria e dos símbolos na escola platônica: P. Monnier, *Le Quattrocento*, Lausanne, 1901, pp. 127 ss.; Lemmi, pp. 14-19 e *passim*; P. O. Kristeller, *O Pensamento filosófico de Marsilio Ficino*, trad. it. Florença, 1953, pp. 86 ss.; E. Garin, *L'Umanesimo italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1952, pp. 120 ss.; Garin 1954, pp. 66-89.

⁶ Cassirer, p. 149. F. Yates, em *The French Academies* cit., p. 131, insiste justamente na importância da produção artístico-literária de tipo alegórico e emblemático. Cf. W. Waetzoldt, *Dürer and his Time*, trad. De R. H. Boothrod, Londres, 1950, p. 63; R. J. Clements, "Iconography on the Nature and Inspiration of Poetry in Renaissance Emblem Literature", em *PMLA*, IV, 1955, pp. 781-801.

⁷ Cassirer, pp. 121 e 159.

entre 1499 e 1599⁸; os textos mais característicos da cultura alegorizante do Medievo continuam sendo reimpressos e lidos, apresentando-se como elementos fundamentais da cultura.

Conforme acontece no que concerne, em geral, a toda a cultura da Renascença, a mudança de perspectivas dizia respeito não apenas aos conteúdos culturais, mas à forma da cultura⁹. Os mesmos mitos, já vivos no pensamento da Idade Média, são interpretados segundo sentidos diferentes que indicam, justamente, uma mudança radical de atitudes. Na interpretação dada por Bovillus do mito de Prometeu¹⁰ nota-se uma mudança significativa quando comparada com a de Tertuliano, Lactâncio e Agostinho: conforme escreve Cassirer “não foi necessário modificar o conteúdo, bastou deslocar um pouco o *acento*”¹¹. Tal como Seznec, defensor de uma rigorosa continuidade entre Medievo e Renascença, teve de reconhecer, também aqui, neste particular aspecto da cultura, alguma coisa mudou: a facilidade, toda ela medieval, de uma conciliação imediata, a-histórica, entre mundo cristão e mundo pagão não é mais possível; a Renascença percebe o antigo como outro, como algo diferente de si: daí a luta para conciliar *dois* mundos, sentidos como irredutíveis, daí a nostalgia de um mundo irremediavelmente desaparecido¹².

Entretanto, a consideração que o pensamento do humanismo e da Renascença teve para com o passado foi, em outros setores da vida cultural, mais profundamente revolucionária em relação à tradição. A grandeza de Valla e dos que atuaram na direção indicada por ele deve ser vista, justamente, num novo sentido da história e do tempo que permite considerar as culturas passadas como algo que, em lugar de ser submetido a discussões abstratas, deve ser localizado no tempo, deve ser visto numa dimensão de historicidade. Isto, em relação ao mundo dos mitos, não foi feito pela Renascença, nem teria podido sê-lo. Mesmo

⁸ Seznec, p. 192; Yates, p. 131.

⁹ Cf. Garin, 1954, pp. 90 ss.

¹⁰ Bovillus, *O Sábio (Il Sapiente)* org. E. Garin, Turim, 1943, pp. 36-37.

¹¹ Cassirer, p. 152.

¹² Seznec, p. 290.

antes de Cervantes ridicularizar um gênero literário de antiquíssimas tradições (e em plena moda na época dele, quando Bacon se encontrava imerso na redação de suas interpretações alegóricas dos mitos), fazendo surgir em cena o pedante e douto humanista montado numa égua prenhe, não faltara quem, não menos ironicamente – embora sem o mesmo sentido de humorismo – satirizasse asperamente a pretensão de redescobrir nos mitos uma série de significados alegóricos ocultos:

Croiez vous en votre foy qu'onques Homère, escrivent l'Iliade et l'Odyssée, pensast es allégories lesquelles de luy ont calfreté Plutarque, Heraclides Ponticq, Eustatie, Pharnute, et ce que d'iceulx Politien a desrobé? Si le croiez, vous n'approchez ne de pieds ne de mains à mon opinion, qui décrète icelles aussi peu avoir esté songées d'Homère, que d'Ovide en ses Métamorphoses les Sacramens de l'Evangile^{13 (a)}.

Est il possible que Homère aye voulu dire tout ce qu'on luy faict dire: et qu'il se soit presté à tant et si diverses figures, que les théologiens, législateurs, capitaines, philosophes, toute sorte de gents qui traitent sciences, pour diversement et contrairement qu'ils les traitent s'appuyent de luy, s'en rapportent a luy? maître général à tous offices, ouvrages et artisans; général conseiller à toutes entreprises: quiconque a eu besoin d'oracles et de prédictions, en y a trouvé pour son faict, Un personnage sçavant... s'est merueille quels rencontres et combien admirables il y faict naistre, en faveur de nostre religion... ce qu'il trouve en faveur de la nostre plusieurs anciennement l'avoient trouvé en faveur des leurs...^{14 (b)}

A energia crítica presente em argumentações deste tipo não nos deve conduzir a enganos: não apenas elas não tiveram a força suficiente para se oporem à cada vez mais ampla difusão na literatura e na arte européia do gênero alegorizante, mas nasciam elas mesmas no âmbito de posições teóricas não isentas

¹³ Rabelais, *Gargantua, Prologue* em *Oeuvres*, Flammarion, Paris, s. d., 1, p. 16.

¹⁴ Montaigne, *Essais* II, 12. O mesmo sentido de ironia diante dos “achadores” de alegorias pode ser encontrado num longa série de autores, inclusive italianos, de Petrarca até Pulci. Uma clara definição dos diferentes tipos de alegoria pode ser encontrada em São Tomás, *Summa*, Quest. 1, art. 10.

de incertezas e de oscilações, justamente em relação àquelas teorias que eram criticadas. Assim, Rabelais não desdenhava servir-se, na redação de sua obra-prima, de Macróbio e de Textor¹⁵, enquanto Montaigne não apenas manifestava sua grande estima pelos compiladores de manuais mitológicos¹⁶, mas chegava a aderir àqueles mesmos pontos de vista sobre os quais havia ironizado:

La plupart des fables d'Esoppe ont plusieurs sens et intelligences: ceulx qui les mythologisent, en choisissent quelque visage qui cadre bien à la fable; mais pour la plupart, ce n'est que le premier visage, et superficiel; il y en a d'autres plus vifs, plus essentiels et plus internes, auxquels ils n'ont sçeu pénétrer¹⁷ (c).

Na realidade, ao lado da mudança das interpretações, para que passassem a responder melhor ao novo espírito e aos novos problemas, no pensamento da Renascença havia ficado sem mudança alguma o postulado fundamental de que os mitos pudessem exprimir verdades ocultas, ou seja, que eles fossem – em outras palavras – não fenômenos históricos, localizáveis historicamente, mas o maravilhoso espelho de uma sabedoria desaparecida.

Apenas com Vico as reservas críticas deveriam vir a adquirir plena consistência, até redundar na tentativa – radicalmente revolucionária frente à tradição – de uma localização histórica dos mitos, de uma reconstrução daquele primitivo “mundo mágico” do qual os próprios mitos constituem a expressão. Apesar de envolto em incertezas e contradições, este conceito – fecundo em resultados e essencial para o próprio delineamento de uma indagação histórica das civilizações primitivas – era progressivamente iluminado pela meditação de Vico e eliminava, na raiz, as razões de existência daquela literatura alegórico-

¹⁵ J. Plattard, *L'oeuvre de Rabelais*, Paris 1910.

¹⁶ Seznec, p. 198; P. Villey, *Sources et évolution des Essais de Montaigne*, Paris, 1908; F. A. F. Dieckow, *J. Florius Englische Uebersetzung des Essais Montaignes und Lord Bacons, Ben Jonsons und Robert Burtons Verhaeltniss zu Montaigne*, Estrasburgo, 1903.

¹⁷ Montaigne, *Essais* II, 10.

evemerista de tom especulativo e edificante, típica de tanta parte do pensamento antigo, medieval e da Renascença, que visava, através da descoberta de uma série de significados alegóricos, transformar o mundo mítico num mundo logicamente significante:

A sabedoria poética, que foi a primeira sapiência dos gentios, teve que começar por uma metafísica, não arrazoad e abstrata como é esta, agora, dos doutrinados, mas percebida e imaginada tal como é, de menor teve que sê-lo pelos primeiros homens, tais como eles eram, de menor raciocínio, e todos robustos de sentidos e de mui vigorosa fantasia...

... eles [os filósofos] deram às fábulas interpretações físicas ou morais, ou metafísicas, ou de outras ciências, conforme o engenho ou o capricho acendesse sua fantasia; de tal modo que eles logo, com suas alegorias eruditas, fingiram-nas nas fábulas, cujos sentidos doutos os primeiros autores daquelas fábulas não entenderam, nem o poderiam, devido à sua toska e ignorante natureza: ou melhor, por causa dessa natureza mesma é que eles conceberam as fábulas como narrativas verdadeiras... das suas coisas divinas e humanas...

... Devido a tal descoberta dos princípios da poesia esvaneceu-se a opinião da sapiência inalcançável dos antigos, tão desejada de ser descoberta, desde Platão até Bacon de Verulamio, *De sapientia veterum*, a qual foi sapiência vulgar de legisladores que fundaram o gênero humano, e não já sapiência oculta de sumos e raros filósofos.¹⁸

Até o final do século XV a *Genealogia deorum* de Boccaccio havia sido o grande repertório mitológico do qual haviam haurido os homens cultos. Mas, na série de obras ligadas à tradição de Boccaccio e ao platonismo da Renascença que invadiram a Europa do século XVI, o *De deis gentium* de Giraldi, a *Mithologia* de Natale Conti e as *Immagini* de Vincenzo Cartari aquiriam (conforme explicou Seznec) uma importância fundamental¹⁹. Desses livros de fácil consulta e já

¹⁸ G. B. Vico, *La scienza nuova*, org. F. Nicolini, pp. 375, 384, e *Scienza nuova prima*, p. 298.

¹⁹ Cf. Seznec, pp. 191, 198 ss. *De deis gentium varia et multiplex historia* de Lilio Gregorio Giraldi foi publicado em Basiléia (Oporinus) em 1548; a obra de Natale Conti, *Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem* saiu em Veneza (Aldo) em 1551; sempre em Veneza (Marcolini), em 1556, foram publicadas *Le immagini colla sposizione degli dèi degli antichi* de

transformados em manuais de uso tão corrente que nem era mais necessário mencionar, os doutos europeus tiravam as informações referentes aos mitos do mundo clássico e as pistas necessárias para sua interpretação alegórica das antigas fábulas²⁰.

A erudição mitológica que exibem os escritores e os poetas da Inglaterra elisabetana provém, de uma maneira geral, dessas fontes italianas²¹. Ao lado de Francis

Vincenzo Cartari. Sobre os outros manuais de uso corrente e sobre sua difusão Cf. Seznec, pp. 192 ss. As obras fundamentais são: Ravisius Textor, *Officina partim historicis, partim poeticis referta disciplinis*, Basiléia, 1503; Hermann Torrentinus, *Elucidarius carminum et historiarum vel vocabularius poeticus continens fabulas*, Estrasburgo 1510 (?); G. Pictor, *Theologia mythologica*, Freiburg in Breisgau, 1532.

²⁰ A respeito de Conti e Girardi, cf. G. Tiraboschi (ed. 1972), VII, pp. 854, 1461; 849, 1386. A *Mythologia* de Conti contou, entre 1551 e 1627, com dezenove edições, três das quais em Veneza, quatro em Frankfurt, três em Paris e uma em Genebra, Lyon, Hassau e Pádua; na França, a tradução de J. de Montlyard era publicada em Paris, Lyon, Rouen e, novamente, Paris. As *Immagini* de Catari foram editadas, de 1556 a 1699, vinte e quatro vezes; sete em Veneza, quatro em Pádua, e uma em Lyon, em italiano. Ali também foi publicada a edição latina, além de Rothemburg, Mayence, Frankfurt e mais uma vez Mayence; a edição francesa, quatro vezes em Lyon e uma vez em Tournon; a edição inglesa, em Londres e a alemã, em Frankfurt. Nada melhor do que este elenco (para os dados completos cf. Seznec) para dar uma idéia da difusão européia dessas obras e do peso que elas exercem sobre a formação cultural dos intelectuais da época. Na Biblioteca Braidense existem quatro edições da obra de Conti e oito da de Cartari. Sobre a afirmação explícita de Conti quanto à teoria relativa à presença de uma filosofia escondida nos mitos da antiguidade: "Universa philosophiae praecepta sub ipsis fabulis antiquitus continebantur: quippe cum non ita multis annis ante Aristotelis et Platonis et caeterorum philosophorum tempora, omnia philosophiae dogmata non aperte, sed obscure, sub quibusdam integumentis, traderentur", Cf. *Mythologia*, cit. I, p. 1. [Os inúmeros ensinamentos da filosofia estão encerrados justamente nessas fábulas antigas uma vez que, não muitos anos antes dos tempos de Aristóteles, Platão e dos outros filósofos, todos os dogmas da filosofia não eram claros, mas obscuros e colocados sob a proteção de alguns véus]⁽⁴⁾.

²¹ L. Einstein, *The Italian Renaissance in England*, New York, 1902; J. E. Spingarn, *A crítica literária da Renascença* (trad. it. *La critica letteraria nel Rinascimento*, Bari, 1905); F. L. Schoell, "Les mytologues italiens de la Renaissance et la poésie élisabéthaine", em *Revue de littérature comparée*, 1924; Id., *L'humanisme continental en Angleterre à la fin de la Renaissance*, Paris, 1926; D. Bush, *Mythology and the Renaissance Tradition in English Poetry*, Londres, 1932; J. Seznec, "Les manuels mythologiques italiens et leur diffusion en Angleterre à la fin de la Renaissance", em *Mélanges archéologiques et historiques*, 1933, pp. 276-92 (refundido em sua maior parte em *La survivance des dieux*, cit.); F. A. Yates, "Italian Teachers in Elizabethan England", em *Journal of the Warburg Institute*, 1937, pp. 103-16; G. N. Orsini, *Studi sul Rinascimento italiano in Inghilterra*, Florença, 1937; M. N. Praz, "Fortuna della lingua e della cultura in Inghilterra", em *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi*, pp. 269 ss.

Bacon, também George Chapman receberá a influência da obra de Ficino e da de Natale Conti²², enquanto Robert Burton – cuja *Anatomy of Melancholy* é documento bastante significativo de um clima cultural – reconhecerá explicitamente a importância da obra de Cartari. Precioso e preciso testemunho da extraordinária difusão desses autores italianos na Inglaterra são os versos de John Marston, reportados por Seznec²³, graças aos quais se vê claramente o caráter de prática e cotidiana consulta que haviam adquirido as referidas obras.

Na produção artística e na literatura pedagógica, na filosofia e na poesia encontramos o gosto pelo discurso alegórico e pelo símbolo, pelas imagens que escondem ou *velam* conceitos e verdades. Na carta a Sir Walter Raleigh que precede a *Faerie Queene* (1589), Spenser – em tantos aspectos ele também ligado ao platonismo florentino – fazia uma referência explícita ao caráter alegórico de sua poesia:

Sabendo quanto as alegorias possam ser interpretadas de modo duvidoso, e sendo este meu livro que intitulei *A rainha das fadas* uma alegoria contínua ou um discurso velado, pensei fosse bom... esclarecer o desenho geral e o significado que tive a intenção de formar em todo o seu decorrer...²⁴

Wilson, no terceiro livro da *Rethoric* (1553), interpretava os mitos e os produtos poéticos da antiguidade como ficções inventadas para fins ético-filosóficos por aqueles reformadores da moralidade que haviam sido os poetas²⁵ antigos (1586). Em *Discourse*

²² Cf. Schoell, *L'humanisme continental*, cit., que compara uma série de passagens de Chapman e de Natale Conti (pp. 179-97), e W. Schreckx, "George Chapman's borrowing from Natale Conti", em *English Studies*, XXXII, pp. 107-12. Quanto à influência de Marsilio Ficino: F. L. Schoell, "Les emprunts de G. Chapman à Marsile Ficini", em *Revue de littérature comparée*, 1923. Sobre a fundamental inspiração medieval das personificações de Chapman, cf. M. Praz, *La poesia metafísica inglese del Seicento*, Roma 1945, pp. 34-35.

²³ Seznec, p. 280. Marston cita explicitamente Cartari e Conti (*works of John Marston*, Londres 1856, III, p. 218).

²⁴ E. Spenser, *A rainha das fadas* (Trad. it. de Carlo Izzo, *La regina delle fate*, Florença, 1954, p. 3).

²⁵ T. Wilson, *The Arte of Rhetorique for the Use of All Suche as are Studios of Eloquence*, org. de G. H. Mair, Oxford 1909, pp. 195 ss. Sobre o alegorismo dos ambientes poéticos e filosóficos ingleses cf. também J. W. H. Atkins, *English Literary Criticism: The Renaissance*, Londres 1947, pp. 349 ss. As pp. 263-72 são dedicadas a um exame da posição assumida por Bacon para com a poesia.

of *English Poetry* de Webbe (1586), que concebia a poesia como educadora, através da alegoria, para atinar com verdades morais mais altas, retornam conceitos do mesmo tipo. Numa obra muito famosa, a *Arte of English Poesie* de George Puttenham, publicada em 1589, a imagem de uma sabedoria poética associava-se à outra, mais tarde tão vivamente presente em Vico, de uma humanidade primitiva, nua e bestial, errando pelas selvas e enobrecida pela obra dos poetas:

A profissão da poesia... não é posterior, como muitos erradamente supõem, ao estabelecimento de uma sociedade civil entre os homens, mas anterior a ela... A poesia era a causa e a ocasião das primeiras assembléias humanas, quando os homens viviam, errantes e dispersos, nas florestas e nas montanhas, semelhantes a feras (*vagant and dispersed like the wild beasts*), sem leis, nus ou mal vestidos e completamente desprovidos de bens.

Neste mundo povoado de “grandes bestas” viquianas, os poetas introduziram a cultura. Eles

...foram os primeiros a se dedicar à observação da natureza e de suas obras e, em particular, dos percursos celestes... foram os primeiros a instituir os sacrifícios... a inventar e estabelecer os ritos e as cerimônias religiosas, foram, de tal modo, os primeiros sacerdotes e ministros dos santos mistérios... foram os primeiros historiadores, os primeiros astrônomos e os primeiros filósofos e metafísicos²⁶.

Na cultura inglesa do fim do século XVI, este tema da poesia criadora do saber se apresenta ligado à visão da poesia e da fábula como *véus* que encobrem verdades muito profundas que os antigos não queriam que aparecessem para evitar que o vulgo as profanasse. Na *Apologie of Poetrie* de Sir John Harington (1591) esta conexão surge com particular evidência:

²⁶ G. Puttenham, *The Arte of English Poesie*, Londres, 1589. Traduzo a partir dos dois volumes de textos ingleses *Elizabethan Critical Essays*, Oxford 1937, cit., II, pp.6-7.

Nos tempos antigos os homens de maior intelecto e de mais alto espírito (*wit*) dissimularam propositadamente (*did of purpose conceal*) esses mistérios profundos do saber... e os cobriram com o véu das fábulas e dos versos (*with the vaile of fables and verse*) por diferentes razões: uma delas era para que aqueles mistérios não fossem usados de modo indigno por parte dos espíritos profanos nos quais o saber se corrompe feito um bom vinho num mau recipiente²⁷.

Na obra de Bacon estará presente tanto a imagem de uma humanidade tosca e ingênua que se expressa mediante “parábolas e similitudes”, quanto a tese segundo a qual, nas antigas fábulas, encontra-se “um mistério e uma alegoria”. Na realidade, aqueles temas de pensamento que se encontram nos textos de Puttenham e de Harington estavam destinados a ter, na Inglaterra, repercussões profundas, até a metade do século XVIII, mesmo se, sob o influxo de *De sapientia veterum* de Bacon, eles passarão a ter tons diferentes. Ainda em 1621, um ano após a publicação da *Instauratio magna*, Thomas Lodge, no comentário à *Semaine* de Du Bartas, referia-se explicitamente à obra de Natale Conti e o citava uma dúzia de vezes. Por outro lado, para se ter uma idéia da influência de certas interpretações alegóricas de Bacon sobre este gênero de literatura, bastará lembrar o *Mythomistes* de Henry Reinolds, publicado por volta de 1633, no qual o autor, após a citação de praxe da obra de Conti, tornava-se defensor de uma teoria alegórica da poesia e procurava reencontrar nas fábulas não apenas exemplos insígnies de vida moral, mas também verdades referentes à filosofia natural. O legado do neoplatonismo florentino, de Poliziano e de Bacon ia se misturando ali, de modo característico, com as sugestões do esoterismo cabalístico²⁸.

²⁷ Sir J. Harington, *A Preface or, rather a Briefe Apologie of Poetrie, prefixed to the translation of Orlando Furioso*, Londres, 1591. Traduzo a partir dos dois volumes de textos *Elizabethan Critical Essays*, cit., II, p. 203.

²⁸ Para Lodge, Cf. Lemmi, p. 21. Para Reinolds, Cf. Wiley, pp. 209 ss. Sobre os desenvolvimentos do alegorismo em pleno Seiscentos inglês, Cf. Bush, pp. 350 ss. (que se refere, entretanto, quase que exclusivamente à tradição ovidiana).

Cinco, dos trinta e nove escritos de Francis Bacon que apresentam específico interesse filosófico fazem referência explícita ou se ocupam de modo direto do problema da “sabedoria oculta” contida nas fábulas e nos mitos da antiguidade. Os cinco escritos aos quais nos referimos são os seguintes: *Cogitationes de scientia humana* (uma coletânea de fragmentos de diversos argumentos compostos em 1605); *The two Bookes of F. B. Of Proficience and Advancement of Learning Divine and Humane* (publicado em 1605); *De sapientia et al. veterum liber* (publicado em 1609); *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX* (publicado em 1623); *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et precipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine* (uma longa série de anotações compostas, para a revisão de *De sapientia veterum*, por volta de 1623-24)²⁹.

A importância de *De sapientia veterum* (que referente ao problema dos mitos deve ser considerado o mais importante entre os escritos ora elencados) foi posta em relevo convenientemente apenas em tempos recentes. Na grande edição das obras de Bacon, organizada por Ellis, Spedding e Heath, *De sapientia veterum* havia sido inserido entre os escritos literários. Claro índice, este, de como aos autores da edição clássica tivesse passada despercebida a importância desse escrito para uma mais precisa avaliação do naturalismo e do materialismo de Bacon. Entretanto, coisa mais importante, esta inserção inaugurava uma tradição historiográfica de pouco caso em relação ao *De sapientia veterum*, pouco caso este que Fulton Anderson considera um dos mais estranhos fenômenos da história da exegese filosófica³⁰.

²⁹ *Cog. hum.*, Sp. III, pp. 183-98; *Adv.*, Sp. III, pp. 259-491; *DSI*, Sp. VI, pp. 687-746; *DA*, Sp. I, pp. 423-580; *De Princ.*, Sp. III, pp. 79-118. A data de composição indicada para *De principiis* é tão-somente provável. A obra é com certeza posterior a 1609, uma vez que retoma, ampliando-a, uma das fábulas já expostas em *De sapientia veterum*. O fato de que em *De principiis* voltem conceitos e conteúdos que se encontram na *Instauratio* e no *Novum Organum* permite situar a obra num período sucessivo a 1690. O biógrafo de Bacon, Rawley, mesmo não listando esta obra entre os últimos escritos, nem situando-a em algum outro lugar anota, referindo-se aos anos que antecedem a sua morte: “his revising of his book *De sapientia veterum*”.

³⁰ Anderson, p. 57: “The work is unquestionably one of the most significant contributions to philosophy in the history of English thought. Its almost complete neglect by commentators is among the strangest phenomena in the history of philosophical exegesis”. Mesmo Farrington, pp. 73-74, não

No decorrer do presente capítulo proponho-me a: 1) determinar as diferentes posições assumidas por Bacon em relação ao problema das fábulas antigas; 2) esclarecer de que maneira essas diferentes posições estão ligadas às diferentes formulações que ele deu ao seu programa de reformulação do saber; 3) levantar, através de uma análise da interpretação baconiana das fábulas, os motivos de caráter naturalístico-materialista, metodológicos, éticos e políticos presentes no *De sapientia veterum*; 4) precisar, finalmente, o significado deste escrito dentro do plano geral da obra de Bacon.

deixa de ressaltar o estranho destino dessa obra, tão popular na época de Bacon e hoje quase desconhecida. Dentro da tradição historiográfica do “pouco caso” em relação ao *De sapientia veterum* são exceções os estudos baconianos de Sortais e os de Fischer. Para a situação do *DSI* num plano literário contribuíram de modo notável os historiadores da literatura. Procedendo nessa direção Bush, p. 187, vê no *DSI* o volume “gêneo” dos *Essays*: o fato é que das trinta e uma fábulas interpretadas por Bacon no *DSI*, não mais de dez têm algo a ver com os temas tocados nos *Essays*, as outras tratam de alguns deles já expostos nas precedentes obras “filosóficas”, e não traria vantagem nenhuma procurar nos *Essays*. Levi incumbiu-se de examinar mais detidamente aquelas interpretações dos mitos clássicos que têm uma relação mais estreita com o naturalismo baconiano. A obra de Fazio-Allmayer segue um plano de interpretação diferente do adotado pelos editores ingleses e comum a quase todos os intérpretes. Fazio considera as obras de Bacon baseando-se na distinção entre os vários graus do conhecimento teorizada no *De augmentis*, em lugar de mover-se a partir do plano esboçado por Bacon na *Instauratio*. A adoção desse critério bastante discutível (que porém substituíra um critério errôneo) dava a Fazio a possibilidade de lançar uma nova luz sobre o *DSI*. Apesar disso, Fazio conclui sua análise sumária salientando o caráter artístico-literário da obra em questão. M. M. Rossi, também, a respeito deste ponto em particular, não viu corretamente e limitou-se a falar de “incompreensão espiritual” por parte de Bacon e de uma sua adesão à viquiana “vanglória dos doutos” (p. 60). O estudo de C. Lemmi constitui uma contribuição de importância fundamental. Mas, à precisão de Lemmi na individuação das fontes e na caracterização da tradição cultural contrapõe-se a escassa consistência de suas conclusões de caráter geral. A posição de Bacon frente às fábulas antigas é assumida em bloco sem a menor preocupação em esboçar seu desenvolvimento; Lemmi deixa-se arrastar por sua paixão para com as “fontes” para afirmações bastante discutíveis. O fato de Bacon valer-se da *Mythologia* de Natale Conti e o fato de que esta obra esteja permeada de cultura medieval não justifica a hipótese de um conhecimento direto, por parte de Bacon, dos textos clássicos e medievais, nem autoriza transformar Bacon numa espécie de Petrarca (um Petrarca amaneirado), substancialmente “homem medieval”, atormentado por crises de mediocridade. Muitas das doutrinas defendidas por Bacon no *DSI* estão presentes em obras anteriores a 1609 e não se justifica fazê-las provir da obra de Conti. Da *Mythologia* Bacon deve ter-se servido como de um dicionário do qual se extraem informações, mas é difícil acreditar que Bacon se deixasse influenciar por este “dicionário” a ponto de assumir posições teóricas e de mantê-las inalteradas até a publicação do *Novum Organum*.

2. A interpretação dos mitos nas “Cogitationes de scientia humana”

As fábulas de *Métis*, das *Irmãs dos gigantes*, de *Proteu* e do *Céu*, interpretadas por Bacon na quinta, sexta, sétima e oitava das *Cogitationes de scientia humana*, constituem o primeiro núcleo do *De sapientia veterum*. As *Cogitationes*, elaboradas com muita probabilidade por volta de 1605, são uma coletânea de breves fragmentos que dizem respeito aos limites do conhecimento humano, história natural, à necessidade de uma atitude humilde e indagadora frente à realidade natural, ao movimento, à constância da quantidade na matéria de que o universo é constituído, à distinção entre assuntos de ciência e assuntos de fé, às fábulas antigas: uma série de temas que serão retomados e desenvolvidos de forma mais ampla em obras ulteriores.

Na “monstruosa e aparentemente privada de sentido” fábula de *Métis* que, engravidada por Júpiter, foi devorada pelo marido o qual, após comê-la, gerou, pela cabeça, Palas armada, Bacon quer ver oculto aquele meio secreto de que se valem os soberanos para conservar intacta a sua potência e para aumentar, diante do povo, o seu prestígio. A colaboração entre os conselheiros e o soberano deve ser aceita por este toda vez que se trate de deliberar, mas quando se passa da deliberação à execução, nesse caso a decisão deve parecer como vinda exclusivamente da sabedoria, da prudência e da vontade do soberano. Nas considerações referentes ao comportamento do soberano para com os conselheiros (retomadas, mais tarde, no XX ensaio sobre os conselheiros), a posição política de Bacon movia-se sobre um plano de “realismo” político mais acentuado do que o professado pelo próprio Maquiavel que, no XXIII capítulo do *Príncipe*, havia se limitado a afirmar que cabia ao soberano:

ter uma terceira maneira, elegendo em seu Estado homens sábios, e apenas a eles deve ele dar livre arbítrio para que eles [the] falem da verdade e daquelas coisas que ele ordena e não de outra coisa; mas deve perguntar a eles sobre qualquer coisa e ouvir suas opiniões e depois deliberar por conta própria, conforme achar melhor.

Da mesma postura política originava-se a interpretação do mito das *Irmãs dos gigantes* no qual são esboçadas teses políticas (elas também derivadas, provavelmente, de Maquiavel, *Discursos I* 7) que serão esclarecidas com precisão, anos depois, no XV ensaio sobre as revoluções e os tumultos e no fragmento de um ensaio sobre a fama.

A Terra, mãe dos Gigantes derrotados por Júpiter e geradora da Fama que vinga os irmãos mortos, representa a natureza do vulgo “perpetuo tumidam et malignam versus imperantes et res novas parturientem”. É do vulgo que nascem os rebeldes, mas, uma vez derrotados, a plebe “deterioribus favens et tranquillitatis impatiens” enche o Estado de sussurros maldosos, de libelos difamatórios cheios de inveja pelos poderosos: as ações dos rebeldes e a fama sediciosa diferem assim não no gênero e na estirpe, mas no sexo, sendo as palavras fêmeas e as ações masculinas.

Na décima das *Cogitationes* Bacon interpretava o mito de Midas que, diferentemente dos outros conteúdos da mesma obra, não irá aparecer de novo no *De sapientia veterum*: Midas que, incapaz de guardar o segredo das orelhas de asno de seu patrão, o confia à terra de onde levantam vôo as andorinhas para espalhá-lo no ar, é símbolo daqueles ministros incapazes de conservar os segredos de seus soberanos que, se mal conseguem eximir-se de falar, acabam revelando-os de outra forma. Daqui nascem aqueles libelos sediciosos que, feito as andorinhas, se espalham pelo reino inteiro.

Da fábula de *Métis* e da sobre *As irmãs dos gigantes* e, em parte, também a de Midas, Bacon serviu-se, portanto, para exprimir conselhos políticos de inspiração comprovadamente maquiavélica³¹, retornando a um delineamento do problema

³¹ Na Inglaterra, as pessoas cultas liam Maquiavel no original e o impressor Wolfe, de Londres, divulgou suas obras mudando o nome do lugar onde foram impressas. Quanto à influência de Maquiavel sobre a cultura inglesa e sobre Bacon, cf., além do citado estudo de Praz, E. Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama*, Weimar 1897; C.V. Boyer, *The Villain as Hero in Elizabethan Tragedy*, Londres, 1914; W. Lewis, *The Lion and the Fox. The role of the Hero in Plays of Shakespeare*, Londres, 1927; N. Orsini, “Le traduzioni elisabettiane inedite di Machiavelli”, em *Studi sul Rinascimento* cit.; Id., *Bacone e Machiavelli*, Gênova, 1936 (que não examina, porém, os temas de derivação maquiavelista desenvolvidos no *De sapientia veterum*); F. Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres, 1964.

político já claramente expresso em os *Conselhos a Elisabete sobre a melhor maneira de tratar os católicos*, atribuíveis a ele, com muita probabilidade, e que remontam a cerca de 1584⁹².

A mais precisos interesses filosóficos ligam-se, ao contrário, as fábulas de *Proteu* e do *Céu* em que, ao lado de uma tomada de posição materialista, aparece o conceito – presente em Bacon há muito e que encontrará em toda a sua obra um desenvolvimento coerente – da necessidade, para o homem, de uma vontade de domínio da natureza que se transforme na arte de subjugar-la e no conhecimento de seus segredos. O pastor Proteu, conhecedor do passado, do presente e do futuro, após ter contado o número de rezes de sua grei, adormece. Quem tencionava consultá-lo devia obrigá-lo de forma habilidosa, pois ele se transformava em fogo, em ar, em fera e em mil outros disfarces, antes de voltar à sua forma primeira. “Sub Protei, persona Materia significatur, omnium rerum post Deum antiquissima”; a grei representa as diversas espécies nas quais consiste a matéria; o sono de Proteu é a imagem de uma natureza adormecida que não mais cria espécies novas. Proteu, entretanto, pode ser obrigado a revelar a verdade: a natureza – forçada pela arte – pode ser obrigada a assumir formas que vão além das espécies habituais.

Aquele que conhecer os *processus* e as *passiones* da natureza, chegará à essência das coisas e terá em suas mãos, no que diz respeito à totalidade, o passado, o presente e o futuro, mesmo que seu conhecimento não chegue a alcançar “ad partes et singulária”

Na interpretação da fábula de *Saturno*, que emasculou o pai Céu e por sua vez foi emasculado pelo filho Júpiter, vencedor dos Titãs e dos Gigantes, Bacon refere-se explicitamente à filosofia de Demócrito: “Fabula videtur aenigma de origine rerum non multum discrepans ab ea philosophia quam postea Democritus amplexus est. Qui apertissime aeternitatem materiae asseruit, aeternitatem mundi negavit”. Saturno é a matéria que tirou ao pai qualquer capacidade de gerar: de fato, a quantidade de matéria é sempre a mesma e não pode nem aumentar, nem diminuir. As agitações descompostas da matéria produziram, num primeiro tempo “imperfectas et male cohaerentes rerum compages et veluti tentamenta

⁹² Cf. Orsini, *Bacone e Machiavelli* cit., pp. 72-73.

mundorum”, depois, a matéria, representada por Júpiter que derrota os Titãs, eliminou por si só essas contínuas e transitórias mutações. Vênus, nascida do sexo de Saturno atirado ao mar, marca o início de uma profunda concórdia entre as coisas: as mudanças e as transformações ocorrem apenas nas partes, enquanto o sistema permanece imóvel em sua estrutura definitiva. O perigo que o mundo volte a cair no caos primordial não é, entretanto, de todo eliminável. Saturno está mutilado, mas não morto, e a ordem pode vir a ser eliminada do mundo.

Juntamente com esses acenos de inspiração materialista (eternidade da matéria, imutabilidade da quantidade da matéria que constitui o universo, movimento contínuo das partes que o constituem) e com um influxo particularizado da filosofia de Empédocles (na fábula de Saturno) vinha expressa, nas *Cogitationes de scientia humana*, aquela distinção entre matéria de ciência e matéria de fé que irá constituir uma das principais teses de *De sapientia veterum*, refletindo-se, mais tarde, em *De dignitate et augmentis scientiarum*.

O conhecimento de Deus e o das *leis* últimas da natureza são subtraídos à possibilidade do intelecto humano: Deus é exclusivamente objeto de revelação e de fé. Ao homem, ao contrário, é oferecida a possibilidade de conhecer as infinitas operações da natureza e de tomar posse delas. Esta tomada de posse do mundo é um elemento fundamental, em vista da redenção do pecado original. Apesar da presença de um interesse acentuado de natureza religiosa, claramente presente na primeiríssima fase do pensamento baconiano⁹³ (*Meditationes sacrae* e *Profession of Faith*, de 1597), a distinção entre os dois diferentes critérios de verdade e a nítida separação entre filosofia e teologia nasciam, evidentemente, também das dificuldades de natureza prática que Bacon devia superar para realizar, no bojo da cultura de sua época, seus projetos de reforma.

⁹³ Quanto à posição religiosa de Bacon e quanto ao valor desses primeiros escritos, Fazio-Allmayer, pp. 37-57, tem insistido bastante. Quanto, porém, aos limites dessa interpretação, devem ser levadas em consideração as justas reservas de M. M. Rossi, pp. 58-60. Para uma visão sucinta mas bastante precisa das correntes de pensamento religioso na Inglaterra de Bacon, cf. Anderson, pp. 49-55; essencial é o livro de W. K. Jordan, *Development of Religious Toleration in England*, Cambridge, 1932 ss., vols. I e II.

Entretanto, reduzir o sentido da distinção baconiana ao nível de uma “astúcia” prática, significa não apenas não considerar a profundidade dos interesses religiosos de que foi falado acima, mas também não se dar conta das diferentes posições, presentes nessa fase do pensamento baconiano, diante do problema da relação entre ação e contemplação. Na *Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum*, de 1607, primeiro no *Valerius Terminus* (1608) e depois nos *Cogitata et visa*, de 1607, Bacon polemizava contra a casualidade e o imediatismo dos empíricos em nome do rigor das construções teóricas e contra a arbitrariedade das teorias dos racionalistas, apoiando-se no valor das operações.

Às diferentes formulações que Bacon dava ao programa de reforma correspondia, na realidade, uma diferente acentuação do significado e da função do saber: de um lado este último (como, por exemplo, na terceira das *Cogitationes*) era visto como a atuação de um ideal de *charitas* que encontrava em uma inspiração religiosa seu mais alto significado e, de outro, (como a interpretação do mito de Proteu, no *Temporis partus masculus* e nos *Cogitata et visa*) insistia-se na função utilitária da ciência e no trabalho pragmático.

Incertezas dessa natureza não tinham porém, em cada caso, um peso suficiente para afetar o que permanecia, nesses anos, como sendo a atitude fundamental de Bacon: uma aversão radical para com o intelectualismo dos platônicos e dos aristotélicos, uma clara vontade de distanciamento das posições da filosofia tradicional e uma simpatia declarada para com o naturalismo dos pré-socráticos e o materialismo de Demócrito. É na base desse programa de defesa e de difusão de um naturalismo materialista que os primeiros esboços baconianos de uma interpretação das fábulas antigas irão se transformar numa verdadeira e própria “doutrina” do mito.

3. A teoria do mito no “*Advancement of Learning*”

No mesmo ano em que elaborava as *Cogitationes* (1605), Bacon publicava os dois livros do *Advancement of Learning*. No âmbito de uma enciclopédia geral do saber, ele procurava aqui, pela primeira vez, determinar o significado e a função do mito.

A natureza predominantemente sensível dos homens das épocas antigas tornava necessário, para exprimir conceitos originais e afastados da vulgaridade, o recurso a uma variedade e riqueza de exemplos capazes de atingir a imaginação destes. As fábulas de Esopo, as sentenças dos Sete Sábios, o uso dos hieróglifos constituem, na antiguidade, alguns dos exemplos mais insígnies de um tipo de literatura bastante difundido naquela época. O uso das parábolas e das alusões precede, portanto, o dos argumentos racionais e das demonstrações, da mesma forma que o uso dos hieróglifos precede o das letras.

Contudo, além dessa função “esclarecedora” o mito pode revelar também uma função oposta à primeira, já que pode ser usado justamente para velar ou esconder intencionalmente algumas verdades já precedentemente adquiridas: “the secrets and mysteries of religion, policy, or philosophy, are involved in the fables and parables”. Para mostrar como seja facilmente possível extrair o sentido oculto das fábulas, Bacon acena brevemente ao mito dos *Gigantes*, ao mito de *Briareu*, e finalmente ao de Aquiles, educado pelo centauro *Quirón* (interpretado *ingeniously but corruptly* por Maquiavel³⁴ no sentido que alude aos princípios do saber recitar, a cada vez, o papel do leão, da raposa ou do homem).

Na base de exemplos dessa natureza, – conclui Bacon – é mais fácil acreditar que a fábula é fruto da fantasia, que ela é mais antiga do que a interpretação, do que achar que ela tenha sido excogitada justamente para esconder qualquer secreta verdade. Porém, no que diz respeito ao conceito de que *todas* as fábulas dos poetas são antes produtos da fantasia do que alegorias conscientes, Bacon prefere não tomar partido:

Sou levado a pensar que antes houve a fábula e depois se pensou em como expô-la, em lugar de achar que se tenha partido de uma “moral” para, em seguida, sobre ela, construir a fábula. Com efeito, considero uma antiga vaidade a de Crisipo querer atribuir, com grande presunção, às fábulas dos antigos poetas, as asserções dos estóicos. Não me pronuncio, porém, sobre o fato de que todas as fábulas e as ficções dos poetas tenham sido um mero deleite e nunca alegorias³⁵.

³⁴ Machiavelli, *Il Principe*, XVIII.

³⁵ *Adv. Sp.* III, p. 345.

4. A teoria do mito em "De sapientia veterum".

Nos três anos que se passaram entre a publicação do *Advancement of Learning* (1605) e a de *De sapientia veterum* (1609), a atitude de Bacon sofreu consideráveis modificações.

No prefácio ao *De sapientia veterum*, que é um modelo de elegância literária, Bacon esclarece sua postura diante do mundo das "fábulas antigas":

A mais remota antiguidade (se excetuarmos o que dela foi legado pelas Escrituras) está envolvida no olvido e no silêncio. A esse silêncio seguiram-se as fábulas dos poetas; a estas fábulas, os testemunhos escritos que hoje possuímos. Dessa forma, entre os abismos ocultos da antiguidade e a memória, e depois a evidência dos séculos sucessivos, estende-se – por assim dizer – o véu das fábulas, véu que cobre a zona intermediária e separa o que morreu daquilo que sobrevive⁶⁶.

Muitos leitores poderão pensar – prossegue Bacon – que, interpretando as fábulas, eu esteja me dedicando às "delicias ac ludos", fazendo uso da mesma licença que os poetas se permitiram no ato de sua criação. Nesse caso também, entretanto, estaria exercendo meu direito, misturando assuntos agradáveis com as pesquisas mais árduas da ciência e da filosofia. Na realidade, não passa despercebido a Bacon o caráter versátil da fábula e a possibilidade, sempre presente, de alterar arbitrariamente o seu sentido, atribuindo a ela significados que jamais teve. Um grande número de escritores valeu-se disso, com efeito, para que às próprias descobertas e opiniões fosse atribuída aquela veneração que habitualmente se tributa à antiguidade: assim, por exemplo, Crisipo "veluti somniorum aliquis interpretis" atribua aos poetas antiquíssimos as opiniões e as teorias dos estóicos.

Apesar do conhecimento dessas dificuldades e a "levitas et indulgentia" com que as alegorias foram tratadas, Bacon não fraquejará em seu propósito: primeiro, porque a inépcia de algum escritor não basta para desacreditar o

⁶⁶ *DSI*, Sp. I^a, p. 625.

"gênero" da parábola e, segundo, porque seria coisa ímpia querer eliminar aquelas sombras e véus de que a religião é entrecida e que estabelecem uma espécie de relação entre as coisas humanas e as coisas divinas.

Mesmo deixando de lado esta última consideração de caráter religioso, Bacon declara-se sinceramente inclinado a acreditar que não poucas das antigas fábulas encerram, desde suas origens, um misterioso significado alegórico:

Confesso de bom grado e francamente que eu tendo a crer que em não poucas das fábulas dos antigos poetas esteja presente, desde a origem, um mistério e uma alegoria; seja pelo fato de eu estar sugestionado pela remota antiguidade, seja pelo fato de eu encontrar, em muitas fábulas, uma tão grande e evidente afinidade intrínseca com o significado, tanto no enredo da fábula quanto na propriedade dos nomes que distinguem e de uma certa forma determinam os seus personagens ou os seus atores, que ninguém terá como teimar em negar que aquele significado tenha sido previsto e premeditado desde o início e convenientemente obscurecido⁶⁷.

Quem quer que seja, por mais cego e desprovido de inteligência, perceberá, à primeira vista, que o conto da Fama, gerada pela Terra depois da morte dos Gigantes se refere àquelas murmurações sediciosas que se espalham depois das revoluções falidas e a mesma coisa dir-se-á do mito de Tifão e do asno de Sileno.

Para defender a tese alegórica, Bacon formulava três argumentos distintos. O primeiro dizia respeito à *nominum conformitas*: *Pan* significa universo, *Métis* quer dizer *consilium*, *Nêmesis* quer dizer vingança e assim por diante. O segundo argumento baseava-se no caráter absurdo dos relatos mitológicos que mostram claramente a presença de um significado escondido: uma fábula *probabilis* pode ter sido inventada como entretenimento, porém, quando lemos de Palas que sai armada da cabeça de Júpiter, só podemos pensar num significado mais profundo, pois ninguém teria podido construir uma imagem tão monstruosa não tendo em vista um objetivo preciso. Finalmente, o terceiro argumento é fundado na constatação de que a maior parte dos mitos antigos não parece inventada por

⁶⁷ *Ibid.*, p. 626.

aqueles que os contam: se as fábulas narradas por Homero e Hesíodo pudessem ser atribuídas a eles, não haveria motivo de indagar quanto à sua origem. Na realidade, a quem as examine atentamente, parecerá que elas são narradas como "prius creditas et receptas" e não como "tum primo excogitatas et oblatas". E, uma vez que são contadas de modo diverso por diversos escritores, haverá possibilidade de distinguir o que foi "ex veteri memoria desumptum" e o que foi "ex singulorum ornatu additum".

As fábulas não aparecem nem como produto da época delas, nem como fruto da invenção dos poetas, mas como relíquias sagradas e ares leves que sopram vindos de tempos melhores, vindos das tradições de nações mais antigas e transmitidos às flautas e às trompas dos Gregos³⁰.

Esta conclusão estava portanto apoiada por toda uma série de argumentos que visavam justificar o conteúdo da obra de Bacon. Para quem, com gravidade "plúmbea", insistisse em negar o valor alegórico das fábulas, sustentando o caráter "extrínseco" da interpretação, haveria como opor-lhe – segundo Bacon – um outro tipo de consideração. O uso que pode ser feito da fábula é duplo: ela pode servir ao mesmo tempo de invólucro e de véu, ou de lume e ilustração. Mesmo querendo se negar qualquer sentido ao primeiro uso e admitindo-se que as fábulas não passem de composições fantásticas criadas para divertimento, ninguém poderá negar a legitimidade e o valor do segundo uso que abre às fábulas "aditus ad intellectum humanum magis facilis et benignus". Nos séculos antigos, com efeito – continua Bacon, ampliando conceitos já expostos no *Advancement* – mesmo aquilo que hoje parece batido e óbvio parecia estranho, incomum, fantástico: os espíritos eram toscos e os homens não estavam em condições de captar algo que não lhes caísse sob os sentidos: tudo estava pleno de enigmas, de parábolas, de similitudes e então as fábulas, mais do que um artifício para ocultar, eram um instrumento para ensinar e iluminar. Defendendo a tese alegórica, Bacon havia chegado, portanto, a esboçar as características de uma *idade sensorial* na qual as

³⁰ *Ibid.*, p. 627

verdades se exprimiam sob forma de mitos, e se havia aproximado de uma tese que é de importância central nos desenvolvimentos do pensamento europeu: a da origem "fantástica" das religiões ("nam ut hieroglyphica literis, ita parabolae argumentis erant antiquiores").

5. As razões da nova atitude de Bacon

O tom de incerteza que se percebe nas páginas do *Advancement* foi substituído, no prefácio de *De sapientia veterum*, por uma atitude bem mais decidida quanto ao significado e ao valor alegórico dos relatos mitológicos.

Sobre alguns pontos essenciais, Bacon demonstra ter mudado suas perspectivas:

- 1) a ordem da exposição da função dupla das parábolas inverteu-se: no *Advancement* falava-se antes do uso "pedagógico" e apenas num segundo tempo acenava-se aos prováveis significados alegóricos contidos em alguns mitos; no *De sapientia veterum* acontece o contrário e à tese "pedagógica" se alude apenas no final de uma longa elaboração, para confutar a obstinação dos negadores do significado alegórico das fábulas;
- 2) os exemplos do *Advancement* (fábulas dos Gigantes, de Briareu, de Quiron) tendem a mostrar como é possível extrair do mito mais do que o próprio mito contém; os exemplos aduzidos no prefácio a *De sapientia veterum* tendem, ao contrário, mostrando a correspondência entre o nome e o conceito ou insistindo no caráter de absurdo do relato, a revelar a efetiva presença de uma verdade secreta, escondida pelo mito.
- 3) à tese expressa no *Advancement* de uma prioridade do relato mitológico sobre o significado conceitual, substitui-se, em *De sapientia veterum*, toda uma série de expressões que indicam a mudada atitude de Bacon.

As reservas e as incertezas de Bacon diante da interpretação alegórica têm, na realidade, no prefácio de *De sapientia veterum*, muito pouco relevo. Mesmo levando em conta a excessiva "licenciosidade" que alguns intérpretes

manifestaram ao excogitar significados alegóricos, Bacon utiliza, contra os negadores do valor alegórico, palavras ásperas, e termina sua introdução polemizando contra o escasso valor das interpretações alegóricas precedentes, devido não à pretensão que elas tinham de colher nos mitos significados éticos ou filosóficos, mas à escassa consistência da cultura dos intérpretes, cheia de lugares comuns.

Apenas tentando esclarecer os motivos que determinaram esta mudança de perspectivas será possível iluminar as fases sucessivas do desenvolvimento do pensamento baconiano quanto à questão do mito, e dar-se conta do significado de *De sapientia veterum* no plano geral da obra de Bacon. Para alcançar este duplo objetivo é necessária uma breve análise do pensamento baconiano nos anos imediatamente anteriores a 1609.

Vimos como, numa série de escritos que antecedem 1609, Bacon contrapôs o pensamento dos pré-socráticos e de Demócrito, em particular, à filosofia de Platão e de Aristóteles. Empédocles, Heráclito, Anaxágoras e Demócrito pareceram a Bacon sérios e silenciosos estudiosos das coisas naturais, afastados da “pompa professoral” que caracterizava a inteira filosofia dos Gregos. Neles, Bacon vira os precursores daquele “santo, casto e legítimo conúbio com as coisas” que ele contrapunha ao “caráter evasivo” do platonismo e ao “formalismo” da filosofia aristotélica. O projeto baconiano de uma destruição da metafísica tradicional coincide, entre 1603 e 1608, com o da difusão de uma filosofia naturalista e materialista que tem nos pré-socráticos e em Demócrito seus antecedentes culturais. Este projeto foi desenvolvido, com muita clareza, desde *Temporis partus masculus* (de antes de 1603) até os *Cogitata et visa* de 1607 e a *Redargutio philosophiarum* de 1608. Tratava-se, mesmo mostrando os limites do pensamento pré-socrático que também estava dentro dos limites da civilização grega, de “subtrair esses filósofos ao imerecido olvido” e de se apoiar em alguns motivos centrais de seu pensamento para destruir a perigosa herança ligada aos desenvolvimentos da filosofia grega posterior a Sócrates e a Platão.

O tom do *Temporis partus masculus* era violento e agressivo, o dos *Cogitata et visa* e o da *Redargutio*, mais meditativo e pacato: tratava-se, na realidade, de dois diferentes modos de apresentação de um mesmo programa de reforma. Já em fins

de 1607 Bacon havia enviado a Sir Thomas Bodley (o fundador da célebre biblioteca de Oxford) os *Cogitata et visa* e, dois anos mais tarde, já revistos e emendados, os havia enviado também a Lancelot Andrews, um dos mais ilustres personagens da igreja anglicana: declarava-se disposto a modificar suas expressões e pedia para que fosse anotado “no presente escrito, tudo o que parecer contrário ao estilo agora em uso ou capaz de chocar as opiniões ou de ser nocivo à pessoa do autor”³⁹. A resposta de Andrews não nos chegou, mas a de Bodley constituiu para Bacon um sinal eloqüente dos riscos aos quais ter-se-ia exposto publicando seus escritos. Depois de um exórdio cheio de elogios, Bodley repreendia asperamente Bacon por sua recusa decidida da cultura tradicional e, concluindo, afirmava: “Devido ao tom e ao argumento de tua dissertação, não encontrarias em nenhuma academia um tribunal disposto a absolver-te”.

A resposta de Bodley influiu certamente de modo considerável em Bacon que, justamente nesses anos devia, pela primeira vez, ter-se dado conta da hostilidade da ciência oficial em relação ao seu programa de reforma, e de sua solidão cultural:

...penso numa renovação da filosofia de tal maneira que ela nada mais tenha de vão ou de abstrato e proporcione aos homens melhores condições de vida. “Admirável obra – disse-me – e que companheiros tens?” “Nenhum – respondi – sequer tenho alguém com quem poder falar amigavelmente dessas coisas, para poder ao menos explicar-me e tomar alento... Não muito tempo atrás, por sinal, encontrei uma adivinha que, murmurando não sei o quê, previu que meu parto teria morrido em solidão”⁴⁰.

O caminho da polêmica e da aspereza dos juízos parecia portanto fechado: Bacon desistiu de publicar os três opúsculos em que, de forma mais viva, se encontrava manifesta sua oposição ao saber tradicional.

Ele, porém, não havia se limitado unicamente a esses projetos. Desde 1604, nas *Cogitationes de natura rerum*, tinha considerado outra possibilidade: em lugar de apresentar a adesão a um naturalismo materialista como única saída

³⁹ *Sp.* L, IV, p. 141.

⁴⁰ *R. Ph.*, *Sp.* III, p. 559.

para a negação radical das teorias tradicionais, era possível – quem sabe – expor e discutir, de modo direto, a filosofia de Demócrito. Desde as primeiras linhas, a posição de Bacon tinha sido claramente delineada: “A doutrina de Demócrito quanto aos átomos, ou é verdadeira, ou pode ser utilmente empregada na demonstração”. Os temas do opúsculo eram os mesmos que já tivemos ocasião de considerar na interpretação da fábula do Céu, nas *Cogitationes de scientia humana* escritas no ano sucessivo (1605): a eternidade da matéria e a imutabilidade da quantidade de matéria que constitui o universo. A estas teses se acrescentavam, agora, as da função do movimento na constituição do universo, dos movimentos simples considerados como “o alfabeto da realidade”, a recusa da distinção entre movimentos perfeitos e movimentos imperfeitos.

Mesmo este projeto de apresentação direta do materialismo permaneceu incompleto. Este caminho teve que parecer a Bacon ainda mais dificilmente trilhável do que o primeiro.

Entretanto, até 1605, ano da composição das *Cogitationes de scientia humana*, Bacon deve ter vislumbrado uma terceira possibilidade: as doutrinas que almejava difundir podiam ser apresentadas de modo indireto: sob o patronato da antiguidade e sob o véu da alegoria. Ao interpretar, nas *Cogitationes*, os mitos de Proteu e do Céu, Bacon havia retornado aos conceitos que mais acarinhava. Entretanto, para empreender de modo coerente e sistemático um feito dessa natureza era necessário transformar uma hipótese numa afirmação e sustentar que a afirmação dada para as fábulas não era algo imposto arbitrariamente do exterior. Em outros termos, era necessário modificar a tese expressa no *Advancement of Learning* e afirmar, com maior decisão, que atrás dos mitos se escondiam verdades ocultas, sendo tarefa da filosofia reconduzi-las para a luz.

Existem algumas passagens em *Temporis partus masculus*, na *Redargutio philosophiarum* e nos *Cogitata et visa* e, enfim, no próprio prefácio de *De sapientia veterum* que têm, desse ponto de vista, uma importância notável.

Em *Temporis partus masculus* Bacon escrevia:

O que pensas, afinal, do silêncio e dos segredos da antiguidade? [...] Quanto às coisas que desapareceram junto com seus vestígios sei que, dada a tua discrição, considerar-te-ias satisfeito caso eu me limitasse a aludir ao fato que é muito cansativo este ir à procura de conjecturas e que não condiz comigo, em minha preparação da utilidade futura do gênero humano, regredir à filosofia da antiguidade... é preciso chegar à ciência pela luz da natureza e não tentar chamá-la de volta das trevas da antiguidade. Não interessa o que foi feito, trata-se de ver o que se pode fazer. Se alguém te entregasse um reino conquistado pelas armas numa guerra vitoriosa, por acaso começarias a procurar saber se teus antepassados o possuíram ou não e levantarias, quem sabe, vãs questões em torno das genealogias? Isso é o que penso quanto aos mistérios da antiguidade¹¹.

À dureza da polêmica contra a tradição filosófica correspondia, nos anos que antecederam 1603, uma posição de “pouco caso” em relação à mais remota antiguidade: não importa indagar sobre um passado que nada mais representa e que aparece como incontornável. A tarefa de uma transformação radical das condições da vida humana contrastava com qualquer “busca de conjecturas” que tentasse estabelecer genealogias lá onde se tratava, ao contrário, de mover-se para descobrir um mundo novo.

Uma postura não diferente é assumida também no quinto capítulo de *Valerius Terminus*, de 1603. Ali Bacon declara que não é possível pronunciar-se quanto à antiguidade remota, a menos que não se queira agir como aqueles que, referindo-se a vastos territórios distantes e desconhecidos, colocam nos mapas, no lugar deles, desertos. Todavia, uma atitude dessas também impede, evidentemente, afirmar a “ignorância” dos antigos (*I am not apt to affirm that they knew little, because what they knew is little known to us*). A opinião de Aristóteles sobre o estado “grosseiro” das civilizações mais antigas parece, contudo, inaceitável para Bacon.

Em 1605, conforme foi visto, Bacon já havia concluído seu tratado da poesia parabólica no *Advancement*, conservando-se numa posição de neutralidade quanto ao contraste entre significado alegórico e valor fantástico a ser atribuído aos

¹¹ TPM, Sp. III, p. 535, Cf., Val. Term., Sp. III, p. 225.

relatos mitológicos, mesmo manifestando sua propensão para a segunda hipótese. Já entre 1607 e 1608 – entretanto – sua posição parece ter-se modificado sensivelmente. A passagem que citaremos em seguida pertence à *Redargutio philosophiarum* e em algumas de suas partes essenciais reproduz quase literalmente uma página dos *Cogitata et visa* (as frases em redondo não têm correspondência na passagem equivalente dos *Cogitata et visa*; as que se encontram em itálico são comuns aos dois escritos).

Filhos meus, ao longo desta espécie de passeio que empreendemos pelas estátuas dos antigos, pode ser que vós tenhais notado que uma parte do pórtico estava encoberta por um véu. Trata-se dos segredos da antiguidade que precedem a sabedoria dos Gregos. Mas por qual razão quereis me chamar de volta a tempos dos quais já desapareceram os fatos e os vestígios dos fatos? Aquela antiguidade não é por acaso semelhante à fama que esconde a cabeça entre as nuvens e conta fábulas, misturando aquilo que realmente aconteceu com aquilo que nunca ocorreu? *Eu bem sei que se quisesse agir com menor boa fé, não me seria difícil convencer os homens que a ciência e a filosofia floresciam com maior força, mesmo que mais silenciosamente, entre os antigos sábios, muito antes da idade dos Gregos, e o discurso que fiz agora pareceria muito mais solene se fosse referido àqueles tempos, assim como fazem aqueles novos ricos que, fundando-se em lendas e conjecturas genealógicas arrogam-se a nobreza de alguma antiga linhagem.*

Entretanto, confiando-nos na evidência, estamos decididos a rechaçar qualquer forma de impostura, mesmo que ela se apresente como fácil e agradável. Por esta razão não fazemos intervir aqui nosso juízo relativo àqueles séculos; só isso dizemos, de passagem: apesar das fábulas dos poetas serem matéria bastante flexível, nós não teríamos ousado afirmar que naquelas histórias há muito de arcano e de misterioso, se elas nos tivessem parecido inventadas por aqueles que as relatam. Acreditamos, porém, que as coisas sejam diferentes: muitas daquelas fábulas, com efeito, são-nos transmitidas como já conhecidas e não como novas e apresentadas pela primeira vez. Isso contribuiu para aumentar nossa consideração para com estas fábulas, como se elas fossem uma espécie de relíquia sagrada de melhores tempos. Mas, qualquer que seja o caso, consideramos que à

questão aqui tratada não interessa saber se as coisas que aqui se propõem (ou até mesmo coisas maiores) fossem ou não já conhecidas dos antigos, mais do que possa preocupar aos homens saber se o novo mundo é aquela ilha da Atlântida, já conhecida pelo mundo antigo, ou se ele tenha sido descoberto agora pela primeira vez. A invenção das coisas deve ser obtida da luz da natureza e não chamada de volta das trevas da antiguidade¹².

Verificam-se aqui (principalmente na formulação da *Redargutio*) alguns motivos que serão retomados, no ano sucessivo, no *De sapientia veterum*, mas o trecho, em seu conjunto, está bastante afastado da posição decidida que Bacon, conforme foi visto, assumiu no prefácio de *De sapientia veterum*. Ao empenho para uma renovação radical acrescentou-se a polêmica contra aqueles que *com pouca boa fé* tendem a atribuir à antiguidade suas opiniões para que elas adquiram um peso e uma importância de maior vulto. O caminho que Bacon mostra querer percorrer aqui é o mais difícil: aquilo que pode ser pensado a respeito da secreta sabedoria da antiguidade não tem interesse algum (e na redação da *Redargutio*, Bacon admite explicitamente a presença de razões que nos levariam a considerar as fábulas como “relíquias sagradas de melhores tempos”). *Justamente por se querer recusar o caminho fácil da impostura não se faz intervir, neste argumento, a opinião pessoal acerca da remota antiguidade*: esta opinião, qualquer possa ser, não tem importância diante do fim ao qual nos propomos.

Tal como nos *Cogitata et visa* e na *Redargutio philosophiarum*, também em *Novum Organum* retornarão, à distância de anos, as mesmas expressões e os mesmos conceitos, e no *Novum Organum* também retornará a distinção indicada, no texto que foi citado acima, da expressão “à questão aqui tratada” (*ad id quod agitur*)¹³.

Mas justamente as teorias que Bacon fora defendendo no *Temporis partus masculus*, nas *Cogitationes de natura rerum*, na *Redargutio philosophiarum* e nos *Cogitata et visa* voltarão no *De sapientia veterum*, constituindo seu vigamento filosófico sobre o qual será articulada a interpretação dos mitos. No *De sapientia*

¹² *R. Ph.*, Sp. III, p. 574; *CI*, Sp. III, pp. 604-5.

¹³ NO 1 122.

veterum, Bacon assumirá a posição a favor de um corte preciso entre indagação filosófica e teologia, de um naturalismo materialista, de uma pesquisa filosófica fundada na experimentação e sustentada por uma nova consciência metódica, de uma ciência capaz de “forçar” a natureza, arrancando dela os seus segredos, um após o outro, de uma política realista de inspiração maquiavélica: são justamente estas “verdades” que ele verá escondidas sob o véu das fábulas. Os fins que ele propõe a si mesmo aqui são, portanto, os mesmos que ele se havia proposto nas obras precedentes: trata-se aqui também da mesma coisa. Só que agora não parece mais indiferente procurar estabelecer genealogias e saber se o novo continente é ou não é a fabulosa Atlântida: Bacon confessa “ingenue et libenter” acreditar na Atlântida e nas genealogias.

Daquela curiosa coleta de anotações pessoais, de gastos, de dívidas a pagar, de meditações íntimas, de projetos filosóficos, de reflexões políticas, descoberta, analisada e publicada por Spedding⁴³, à qual o autor deu o ambicioso título de *Commetarius solutus sive pandecta, sive ancilla memoriae*, surge, de modo bastante claro, a grande importância atribuída por Bacon a uma reforma da vida cultural da sociedade que não ficasse apenas no plano de um protesto isolado ou individual, mas que fosse capaz de organizar-se de acordo com um programa preciso e de concretizar-se na fundação de colégios, de pesquisa científica, de uma reforma das universidades inglesas, numa colaboração dos doutos da Europa inteira. Em alguns desses projetos cheios de entusiasmo, Bacon antecipava a descrição da Casa de Salomão, na *New Atlantis*. O que é certo é que justamente nessas páginas apressadas, nascidas no verão de 1608 de uma exigência de reflexão secreta quanto ao próprio passado, aos próprios projetos e às próprias esperanças podemos aferir a profundidade do interesse de Bacon por uma *renovação prática* da cultura.

Na realidade, é exatamente a esperança, muito viva em Bacon, de que sua doutrina se colocasse como uma mudança de rumo na história humana, marcando o fim de uma cultura e o início de uma nova época de que ele se sentia o arauto. A consciência de que essa reforma tinha necessidade, para se realizar

⁴³ *Sp. L. II*, pp. 18-37 (análise), 39-95 (texto).

concretamente, não apenas da ajuda de Jaime I, mas igualmente do apoio dos sábios da Europa e da adesão de um vasto público, levava Bacon a deixar inéditas aquelas obras em que ele havia exposto, de maneiras diferentes, as linhas essenciais de seu programa de reforma e que insistiam sobre o conceito que o saber precedente estava completamente equivocado, defendendo a necessidade de um ponto de vista completamente novo.

Em 28 de julho de 1608, Bacon anotava apressadamente em seu *Commetarius*: “Discouraging scornfully of the philosophy of the Grecians, with some better respect to... the outmost antiquity and the mysteries of all the poets”. A nota referia-se, quanto ao primeiro ponto, à decidida tomada de posição da *Redargutio philosophiarum* (1608), ao passo que, quanto ao segundo, constituía uma clara alusão à elaboração de *De sapientia veterum*. O “discurso desdenhoso” jamais verá a luz, sendo que, ao contrário, é a segunda obra, cheia de “respeito” para com o antigo que Bacon oferecerá para ler aos homens de sua época, como preparação para a revolução radical que pretende realizar.

Ao aceitar o valor alegórico dos relatos mitológicos Bacon demonstrava, sem dúvida alguma, mais erudição do que originalidade de pensamento. O uso do simbolismo mitológico era bastante convencional, naquele tempo. As obras de Luciano, Plutarco, Cornuto, Sérvio, Macróbio, Fulgêncio, dos neoplatônicos eram patrimônio comum dos homens de cultura da época de Bacon. Para a redação de *De sapientia veterum* ele serviu-se amplamente – conforme foi mostrado por Charles Lemmi – da *Mithologia* de Natale Conti, um dos manuais mais difundidos na Europa de então e que unia à vastidão das informações a não indiferente vantagem da possibilidade de uma consulta rápida e prática.

O *De sapientia veterum*, publicado em 1609, em tamanho 12 perfeitamente impresso, era a terceira obra filosófica que Bacon, já então com cinquenta anos, decidia-se a publicar. Depois dos *Ensaio*s de 1597, ele tinha de fato publicado tão somente o *Advancement of Learning* (1605) cujo tom, comparado com o das obras inéditas, era bastante convencional e que Bacon teve uma vez ocasião de definir como sendo uma mistura de conceitos novos e antigos⁴⁴.

⁴⁴ Carta-dedicatória ao bispo Andrews que precede o *Advertisement touching an Holy War* de 1622, *Sp.*, VII, p. 10.

O *De sapientia veterum* era, ele inclusive, expressão daquela “mistura de novo e de antigo” fora da qual não era possível esperar que agradasse ao público de leitores e a um ambiente cujas formas de cultura tradicionais exigiam serem respeitadas. O livro começava com uma carta cheia de elogios ao conde de Salisbury, chanceler da Universidade, à qual seguia uma dedicatória obsequiosa àquela “*inclitae academiae catabrigiensi*”, uma daquelas universidades que Bacon, nos *Cogitata et visa*, havia qualificado como obstáculos insuperáveis para qualquer progresso científico.

A mistura de novo e de antigo presente no *De sapientia veterum* e a vontade, presente em Bacon, de inserir-se numa tradição, aderindo a um gênero literário em moda, não devem ser consideradas como resultado de uma astúcia calculista, ao mesmo tempo em que, por outro lado, não é possível ver em Bacon o ingênuo entusiasmo de um seguidor da tradição alegórica. A posição que ele assumiu exprimia a vontade de inserir-se numa cultura e de agir dentro dela concretamente, segundo planos precisos e seguindo os caminhos que uma tradição ainda atuante podia indicar.

Das dificuldades existentes em qualquer tentativa que pretenda realizar uma mudança revolucionária de perspectivas, Bacon havia-se dado conta perfeitamente quando, no *Valerius Terminus* e depois nos *Cogitata et visa*, havia escrito que a opinião e o senso comum dos homens eram dois dos maiores obstáculos para qualquer tentativa de introdução de idéias novas. No prefácio ao *De sapientia veterum* Bacon refere-se a considerações deste tipo, quando escreve:

Se alguém quiser jogar uma nova luz sobre as mentes humanas, *por um caminho que não é áspero nem está na moda*, convém se sirva das fábulas e se abrigue nas similitudes ⁴⁵.

São expressões bastante significativas e, poucas linhas mais adiante, Bacon mostrava-se plenamente ciente daquilo que poderia haver de equívoco em sua

⁴⁵ *DSF*, Sp. VI, p. 628.

posição e escrevia que diante de sua obra se apresentava um dilema: ilustrar a antiguidade ou ilustrar as coisas⁴⁷.

A análise conduzida até aqui tinha o propósito de ilustrar as posições sucessivas e diferentes assumidas por Bacon com referência ao problema das fábulas antigas e de mostrar como essas posições eram estreitamente ligadas às diferentes *formulações* que ele deu a seu programa de reforma. O destaque dessa ligação é, no meu entender, de fundamental importância, uma vez que demonstra a impossibilidade de se considerar *De sapientia veterum* como um “exercício literário” que teria um interesse secundário ou que seria até mesmo irrelevante frente aos desenvolvimentos da “filosofia” baconiana. Não será portanto inútil, a esta altura, nos valermos do seguinte esquema⁴⁸:

- 1) *Temporis partus masculus* (que antecede 1603, inédito): ataque à cultura tradicional conduzido em tom fortemente polêmico. O problema da sabedoria oculta da antiguidade não apresenta nenhum interesse para quem “vai preparando a utilidade futura do gênero humano”.
- 2) *Cogitationes de natura rerum* (1604, inédito): apresentação em forma “direta” de um naturalismo materialista e que tem em Demócrito seu antecedente cultural direto.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Duas coisas, apesar de óbvias, parece-me devam ser acenadas: 1) que neste esquema não estão compreendidas todas as obras filosóficas escritas por Bacon antes de 1609, nem todos os escritos nos quais Bacon se refere ao problema do mito ou interpreta algumas fábulas, mas apenas aqueles que apresentam um interesse direto para os fins da questão aqui enfrentada; 2) que as posições assumidas por Bacon são muito mais articuladas e ricas de nuances do que possa parecer através deste esquema. No que se refere às posições assumidas por Bacon depois de 1609, o esquema pode ser completado da seguinte maneira: 8) *Novum Organum* (1620, publicado): em I 122 Bacon reproduz, com pequenas diferenças, a passagem já escrita em 5. 9) *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623, publicado): Bacon não se limita a traduzir o trecho correspondente do *Advancement* (4), mas retoma em vários pontos o tratamento do trecho desenvolvido no prefácio a *DSF* (7). Além disso, ele insere na obra o tratamento que dera aos três mitos em 7 e que faltava em 4.

- 3) *Cogitationes de scientia humana* (1605, inédito): na interpretação de duas fábulas (a de Proteu e a do Céu) Bacon retoma alguns temas já desenvolvidos em 2.
- 4) *Advancement of Learning* (1605, publicado): o texto será definido por Bacon “uma mistura de novo e de antigo” que pode servir como “chave” para a *Instauratio*. Bacon acha que a fábula precede a excogitação dos significados alegóricos e condena a pretensão de Crisipo de atribuir aos poetas antigos as opiniões dos filósofos estóicos. Prefere “não tomar posição” quanto ao conceito de que todas as fábulas dos poetas são produtos da fantasia, antes que alegorias.
- 5) *Cogitata et visa* (1606, inédito): o programa, já esboçado em 1, é retomado com um tom mais moderado e é levado adiante, baseado em um aprofundamento histórico maior. Bacon polemiza com aqueles que, de má fé, atribuem à antiguidade remota suas opiniões, a fim de que elas adquiram um maior peso.
- 6) *Redargutio philosophiarum* (1608, inédito): retomada, em modo um pouco diferente do 5, do esquema já esboçado em 1. Está presente a mesma polêmica de que se falou em 5, mas Bacon acrescenta, “de passagem”, a hipótese de que as fábulas antigas sejam “reliquias de tempos melhores”. No que se refere aos problemas tratados, essa hipótese não apresenta grande interesse.
- 7) *De sapientia veterum* (1609, publicado): a hipótese acenada em 4 e explicitamente retomada em 6 se transforma em uma afirmação decidida: entre a sabedoria da antiguidade e os séculos que se seguem estende-se o véu das fábulas. A tentativa começada em 3 é retomada em uma escala maior. Ao interpretar as fábulas antigas, Bacon encontra nelas os mesmos temas filosóficos já expostos em 2, 3, 5, 6 e nos outros escritos que antecedem 1609.

Entre 1605 e 1609 (talvez, mais precisamente, entre 1607 e 1608) amadureceu, pelo visto, em Bacon, a consciência da necessidade de assumir uma nova atitude: às afirmações incertas do *Advancement of Learning* sobre o valor alegórico dos mitos e sobre a prioridade, defendida por Bacon, da fábula frente a suas interpretações, foram substituídas, no prefácio ao *De sapientia veterum*, por um tom de segurança e uma adesão à tradição alegórica da qual a análise agora empreendida pretende ter indicado as razões e os motivos.

6. Os quatro temas filosóficos do “De sapientia veterum”

Ao lado de uma série de considerações de caráter psicológico e ético (algumas das quais serão retomadas na segunda [1625] edição dos *Ensaio*s), quatro temas filosóficos fundamentais podem ser levantados em *De sapientia veterum*:

- 1) a afirmação da necessidade de uma distinção nítida entre indagação filosófica e teologia, entre matéria de ciência e matéria de fé;
- 2) uma série de atitudes tomadas a favor de um naturalismo materialista;
- 3) uma série de afirmações relativas à função da indagação filosófica e à exigência de uma nova metodologia.
- 4) Uma tomada de posição em favor de um realismo político de inspiração maquiavélica.

Conforme foi visto, todos esses motivos já estavam presentes nas obras de Bacon anteriores a 1609. No *De sapientia veterum* eles aparecem estreitamente trançados e, pela curiosa forma em que são expostos, adquirem um tom particular que lhes confere uma nova consistência⁴⁹.

⁴⁹ No *De sapientia veterum* são interpretadas por Bacon 31 fábulas, das quais a 30a (*Metis sive consilium*), a 9a (*Soror gigantum sive fama*), a 12a (*Coelum sive origines*) e a 13a (*Proteus sive materia*) já haviam sido tratadas nas *Cogitationes de scientia humana*, de 1605; ao invés, a fábula de Midas, desenvolvida nas *Cogitationes*, não será retomada no *De sapientia veterum*. As fábulas *Pan sive natura*, *Perseus sive bellum*, *Dionysus sive cupiditas* (que no *DSV* correspondem aos números 6, 7, 24) serão retomadas e ampliadas em *De dignitate et augmentis scientiarum* de 1623. Sempre em *De augmentis*, Bacon discorre brevemente sobre alguns mitos que não haviam sido tratados no *De sapientia veterum*. Eles são os mitos de Esculápio, de Atlas, de Scila e de Ixíon. *De principii atque originibus* (1623-24) retoma a interpretação da fábula de *Cupido sive atomus* (a 17a) e interrompe-se antes que comece a interpretação da fábula do céu. No *Temporis partus masculus*, no *Valerius Terminus* e no *Philum labyrinthi* Bacon havia acenado levemente a alguns contos mitológicos. No *Advancement of Learning* de 1605 tinha desenvolvido muito ligeiramente a interpretação de três mitos (dos Gigantes, de Briareu e de Quirón) que não retornarão no *De sapientia veterum*. O mito de Briareu reaparece, porém, no ensaio *Of seditions and troubles* (acrescentado aos precedentes na edição de 1625). A fábula de Midas aparece no ensaio *Of counsel* (composto para a 2ª ed. de 1612) e no *A fragment of an essay on fame* (publicado por Rawley em 1657). Ao mito de Prometeu se acena no ensaio *Of adversity* (3ª ed.) e ainda no ensaio *Of seditions*

7. Penteu e Prometeu: a relação ciência-religião.

Através do mito de Penteu e o de Prometeu, em *De sapientia veterum*, Bacon retoma a questão da relação religião-ciência tal como ela aparece formulada nos escritos anteriores a 1609 e esclarece melhor um conceito já expressado em *Cogitata et visa*: a hostilidade declarada entre ciência e religião talvez fosse menos prejudicial que o conluio Aristóteles-vida religiosa, isto é, de uma mistura de humano e divino, de científico-racional e de consolador-edificante. Nesse caso, a religião, em lugar de *servir-se* – onde fosse o caso – das descobertas da razão, acabava por atribuir um valor religioso a determinados conceitos racionais, enquanto a indagação racional se afastava de suas tarefas de atividade mundana, atribuindo-se possibilidades e resultados que lhe seriam negados por sua própria natureza.

Uma falsa religião e uma falsa filosofia são o inevitável resultado desse conúbio⁵⁰.

O mito de Penteu (*Actaeon et Pentheon sive curiosus*) que, tendo subido numa árvore para de lá observar os secretos ritos de Baco, perdeu a luz da razão e foi condenado a uma dupla visão de Tebas e do sol que o obrigava a errar sem meta e o tornava incapaz de alcançar a cidade, representa o castigo que atingirá

and troubles (3ª ed.). No ensaio *Of riches* (2ª ed.) se acena, finalmente, ao mito de Plutão, não desenvolvido em outros escritos. No ensaio *Of regimen of health* (publicado na 1ª ed. de 1597), Bacon havia colocado o estudo dos mitos ao lado da história da natureza, entre as atividades mais nobres e mais grandiosas reservadas ao homem. Dos mitos das Irmãs dos Gigantes, de Métis, de Proteu e do Céu, já foi dito no parágrafo referente às *Cogitationes*. As restantes vinte e sete fábulas, interpretadas em *De sapientia veterum* e das quais nos ocuparemos neste capítulo, foram agrupadas entre si em função dos quatro temas fundamentais que foram focalizados.

⁵⁰ *CP*, Sp. III, pp. 595–597. Cf. também *Med. S.*, Sp. VII, pp. 23–42 (1597). No *Val. Term.* (Sp. III, p. 218) Bacon excluía que o homem pudesse jamais chegar à compreensão de um Deus que não tivesse nenhuma semelhança com as criaturas. A insuficiência da teologia natural para a fundação da vida religiosa havia sido afirmada no *Adv.* (Sp. III, pp. 49–50; cf. *DA*, Sp. I, p. 544). A vida religiosa identifica-se com aquela teologia sacra ou revelada que requer o abandono de qualquer pretensão racional.

aqueles que pretendam chegar “per excelsa naturae et philosophiae fastigia” a penetrar no mistério de Deus. Seu apetite natural carrega nele mesmo sua pena: espera-os uma inconstância perpétua e uma incapacidade de juízo que torna vãs suas obras e seus pensamentos: “cum enim aliud sit lumen naturae, aliud divinum; ita cum illis fit, ac si duos soles viderent”⁵¹.

O ensinamento encerrado no mito de Penteu retorna no mito de Prometeu (*Prometheus sive status hominis*). Este, entre outros crimes, tentou violentar a divina Minerva e seu destino atroz é a confirmação da sorte que espera aqueles que, inflados pela ciência, pretendem submeter a sapiência divina aos sentidos e à razão. Este caminho só poderá conduzir a uma religião herética ou a uma filosofia falsa: “estaque mente sobria et submissa distinguenda sunt humana et divina; itaque oracula sensus et fidei; nisi forte et religio haeretica et philosophia commentitia hominibus cordi sit”⁵².

8. Pan e Cupido: o naturalismo materialista

A tese da eternidade da matéria, da imutabilidade da quantidade da matéria que constitui o universo e do movimento contínuo de suas partes estavam no centro da interpretação das fábulas do Céu e de Proteu (*Coelum sive origines, Protheus sive materia*). As fábulas de Pan e de Cupido (*Pan sive natura, Cupido sive atomus*) referem-se, respectivamente, ao quadro universal da realidade e às características da matéria que a constitui.

Ao lado daquela parte da física que se ocupa com as variedades e com as particularidades das coisas e estuda suas diferentes qualidades e naturezas (que será depois desenvolvida em *De augmentis*), Bacon havia lembrado, no *Advancement of Learning*; a teoria de mundo ou de universitate rerum (*touching the*

⁵¹ *DSI*, Sp. VI, pp. 645–46.

⁵² *Sp.* VI, p. 675. Cf. *Val. Term.*, Sp. III, p. 218; *DA*, Sp. I, p. 545; *DIS*, Sp. III, p. 788.

contexture or configuration of things) e aquela concernente os princípios das coisas (concerning the principles or original things)⁵³.

As fábulas do Céu e de Pan ligam-se à teoria *de universitate rerum*; a de Cupido, à teoria dos princípios primários do real.

"Pan (ut et nomen ipsum etiam sonat) universitatem rerum, sive naturam, raepresentat et praeponit". Na dupla origem atribuída a Pan, que, de acordo com alguns, seria filho de Mercúrio e, segundo outros, gerado pelo "promiscuo concubitu" dos Prócis com Penélope, estariam simbolizadas as duas possíveis filosofias quanto à origem do universo: de um único princípio (o verbo divino), ou de uma infinita multiplicidade "ex confusis rerum seminibus". Existe, finalmente, quem faz nascer Pan da união de Júpiter com Hyris (os Gregos, a esse respeito, parecem ter entrado em contato de algum modo – quem sabe através dos Egípcios – com os mistérios hebraicos), mas este terceiro relato do nascimento refere-se não às condições primitivas do mundo, mas àquelas nas quais ele se encontrou depois que a queda de Adão o expôs à corrupção e à morte. Esta tríplice origem de Pan, prossegue Bacon, pode ser considerada substancialmente verdadeira, no sentido que Pan teve origem do Verbo de Deus, por meio da matéria confusa, já criada por Deus com o concurso do pecado⁵⁴.

O fato de Pan ser irmão das Parcas significa que a cadeia das causas naturais carrega consigo a origem, a duração, a morte e o destino de todas as coisas. Os chifres afiados de Pan, que tocam o céu, simbolizam a pirâmide do universo, seu corpo bifforme indica a dupla natureza dos corpos celestes e terrestres⁵⁵ e,

⁵³ *Adv.*, Sp. III, p. 354; *DA*, Sp. I, p. 551. Para os mitos de Pan e Cupido, cf. *DSV*, Sp. VI, pp. 635 ss., 656 ss.

⁵⁴ O conceito aqui expresso por Bacon, de uma criação divina do mundo que se efetua com o concurso do pecado, tem poucas ligações com a concepção agostiniana (*De civitate Dei*, XI 18), retomada por Tomás de Aquino (*Summa theologica* II, 2.47), do pecado considerado como necessariamente inserido na obra harmônica da criação divina. Ao contrário, ele deriva, com muita probabilidade, do *Timeo* de Platão. Cf. Lenini, p. 74.

⁵⁵ Criticando as teses de Ero de Alexandria nas *Cogitationes de natura rerum*, Bacon havia reconhecido uma diferença de caráter entre os corpos celestes e os terrenos. Mas tanto nesta obra, como na *Descriptio globi intellectualis* e no *Thema coeli*, ele esclarece que essa diferença não concerne, como queria a doutrina aristotélica, uma diferença de espécie entre as duas naturezas. "Inclinations, passions and motions" são comuns aos corpos celestes e aos terrestres.

sobretudo, a dupla natureza de qualquer realidade vivente que sempre participa de duas espécies diferentes (o homem tem em si algo de bruto, o bruto tem em si algo de planta, a planta – de inanimado). O fato de ser Pan o deus da caça aclara até o fim o significado do mito: cada operação natural, cada movimento, cada processo "nihil aliud quam venatio est. Nam et scientiae et artes opera sua venantur".

A habilidade de Pan em localizar Ceres, procurada em vão por todos os deuses, ensina que a invenção das coisas úteis à vida não deve ser esperada dos filósofos abstratos, simbolizados pelos deuses maiores, mas apenas de Pan, isto é, da experiência e do conhecimento das coisas do mundo. O fato de que a Pan, fora seu matrimônio com a ninfa Eco, não sejam atribuídos nem amores nem filhos afirma, afinal, algo muito conveniente para a natureza do universo. Quem ama deseja algo, mas a natureza – justamente por ser absoluta totalidade – não pode amar nem desejar nada, a não ser, talvez os *sermões*. E entre esses, entre as tantas *vozes*, Pan escolheu Eco, aquela filosofia que repete fielmente as vozes do mundo, que é tão somente *reflexia*, que não acrescenta nada de próprio "sed tantum iterat et resonat". A esterilidade de Pan é outra confirmação da perfeição e da auto-suficiência da natureza, cujas partes geram-se uma a partir da outra, mas que, em sua totalidade, nada pode gerar. Aquela *muliercula*, Iambe, que por alguns foi erroneamente julgada filha de Pan, é o símbolo daquelas doutrinas vãs e bastardas a respeito da natureza das coisas que encheram o mundo e que, se por vezes podem entreter com suas conversas, na maioria dos casos aparecem como molestas e inoportunas.

Uma acentuação da visada mecanicista presente nas fábulas do Céu, de Proteu e de Pan, uma resoluta tomada de posição a favor do atomismo, uma série de idéias críticas contra a filosofia grega em geral e a de Demócrito em particular são os três elementos que tornam interessante a interpretação baconiana do mito de Cupido, que será retomada e ampliada no *De principiis atque originibus* (*Cupido sive atomus*). Cupido foi o mais antigo dos deuses e, portanto, de todas as coisas, excetuado o Caos, da mesma idade dele, que porém os antigos nunca elevaram ao *status* de divindade. Apesar de alguns considerá-lo filho da noite, não foram atribuídos genitores a Cupido. Seus atributos eram quatro: ele era

representado juvenzinho, nu, cego e armado de flechas. Na fábula “ad cunabula naturae pertinet et penetrat”, Cupido representa “appetitus sive stimulus materie primae, sive... motus naturalis atomi. Haec enim est illa vis antiquissima et unica, quae ex materia omnia constituit et effingit”. O movimento dos astros não tem genitores e é, depois de Deus, sem causa; mesmo quem chegasse a conhecer os *modos* e os *processos* deste movimento não poderia conhecê-lo “per causam”, uma vez que ele é “causa causarum, ipsa incausabilis”. Justamente, Cupido foi considerado como nascido de um ovo chocado pela misteriosa Noite, porque talvez não seja dado esperar que jamais possa ser compreendida pela indagação humana, aquela *lex summaria naturae* que corresponde à virtude de Cupido e de cuja repetição e multiplicação deriva a variedade das coisas naturais.

A filosofia grega, que foi tão aguda na indagação sobre os princípios materiais das coisas, foi “negligente e langorosa” na indagação sobre os princípios do movimento: a opinião dos peripatéticos, que concebe o estímulo como “privação”, “fere non ultra verba tendit et rem potius sonat quam signat”; a teoria de Demócrito não parece em condições de dar razão ao movimento circular dos corpos celestes; finalmente, a opinião de Epicuro sobre a *declinatio atomi* é uma suposição gratuita que equivale a uma confissão de ignorância.

A infância de Cupido representa a simplicidade das “sementes” das coisas. Sua nudez indica, nos átomos, a ausência de qualidades físicas sensíveis. Seu ser, armado de setas, responde ao conceito de uma ação à distância dos átomos pelo vazio, a cegueira torna mais admirável a obra da natureza e implica, necessariamente, a exclusão das causas finais do domínio da filosofia natural.

Já nas *Cogitationes de natura rerum*, que constituem a primeira contraposição de um materialismo baconiano à física dos platônicos e dos aristotélicos, a teoria atomística e o movimento natural dos átomos haviam sido assumidos por Bacon como capazes de explicar a infinita multiplicidade do real. Mas, mesmo aderindo a uma orientação atomística, Bacon havia aberto o caminho, nas *Cogitationes*, para uma discussão crítica da doutrina de Demócrito, recusando a diversidade de configuração dos átomos. A escolha entre Demócrito e Pitágoras (que coloca os átomos de forma absolutamente

semelhante) pode ser determinada, segundo Bacon, pela resolução de um problema de caráter prático: o da transmutação dos corpos. É baseado num interesse que provém da alquimia que Bacon tende, portanto, para uma igualdade absoluta das partículas elementares: os corpos são todos compostos por átomos absolutamente iguais, e a indagação deve abandonar o terreno dos “quieta principia rerum”, para examinar a natureza do movimento, os “apetites” e as “inclinações”.

Mesmo na interpretação do mito de Cupido, Bacon formulava as razões de seu distanciamento parcial da física de Demócrito: ela se apresenta incapaz de dar conta dos movimentos de expansão e de concentração. Esta reserva estava ligada, no pensamento de Bacon, ao fato de ter admitido a existência de um *vacuum commistum*, isto é, de um vazio incluído nos corpos, sem o qual não seria possível explicar as expansões e as contrações em virtude das quais os corpos ocupam espaços diferentes. E, na interpretação do Cupido “sagitário”, Bacon parecia aproximar-se justamente da tese do *vacuum commistum* (por ele referida a Heron de Alexandria) sem o qual – acrescentava – nenhum movimento seria possível. Pelo que dizia respeito, porém, ao problema do espaço vazio de matéria (*vacuum coacervatum*), Bacon evitava tomar uma posição precisa (“quisquis autem atomum asseruit atque vacuum, licet istud vacuum intermistum ponat non segregatum, necessario virtutem atomi ad distans introducit”).

Esta incerteza de Bacon quanto à determinação do problema do espaço vazio, que se reproduz no decorrer de sua obra inteira⁴⁶, está ligada às posições sucessivas que ele toma diante do problema da realidade física. Entre 1604 e

⁴⁶ Nas *Cogitationes de natura rerum* Bacon parece aderir, com Gilbert e contra Heron de Alexandria, à tese que afirma a existência de um espaço vazio nos céus (*vacuum conservatum*). Na *Descriptio globi intellectualis* observa que Demócrito, junto com Heron e Telesio, admite a existência de um *vacuum commistum* e parece favorável a esta opinião. No *De principiis et originibus* parece incerto quanto à doutrina do *vacuum conservatum* que, agora, atribui a Demócrito e a Telesio. No *Novum Organum* (II, 48) afirma expressamente: “Neque enim pro certo affirmaverimus, utrum detur vacuum sive coacervatum sive permistum”. Enfim, nos *canones mobiles* (5^a da *Historia densi et rari*) afirma: “Non est vacuum in natura, nec congregatum nec intermistum” (HBR, Sp. II, p. 303).

1609, Bacon concebe o movimento como a propriedade essencial dos corpos, o princípio que determina suas propriedades. No *Filum labyrinthi sive inquisitio legitima de motu* (1607) Bacon concebe o movimento como a chave capaz de abrir os segredos mais recônditos da realidade natural e, nas *Cogitationes*, considera os movimentos simples como sendo o alfabeto da natureza. Também no *De sapientia veterum* permanecem traços evidentes dessas posições. Entretanto, nas sucessivas fases do pensamento de Bacon, diante da procura dos princípios da estrutura do real, esta avaliação do movimento sofrerá modificações essenciais e à elaboração da doutrina das formas irá corresponder um afastamento cada vez mais acentuado dos primeiros esboços atomísticos. Esta mudança das visadas de Bacon no que diz respeito ao átomo e ao movimento ficará ainda mais evidente pela comparação entre o mito de Cupido, do *De sapientia veterum*, e o exposto em *De principiis atque originibus*.

Entretanto, no *De sapientia veterum* a interpretação do mito de Cupido aparece como a passagem do atomismo primitivo a um novo naturalismo. Cupido é o apetite, o estímulo, o movimento natural do átomo, e, ao mesmo tempo, a suprema lei da natureza (*lex summaria naturae*). Esta identificação do movimento com o apetite e com a lei suprema da natureza não fora teorizada tão explicitamente nas *Cogitationes*: ela prenunciava aquele conceito das formas constitutivas do real e, ao mesmo tempo, as leis de sua atividade, que serão desenvolvidas no *Novum Organum* e no *De augmentis*.

Desta complexa posição baconiana (intermediária entre o atomismo de sua fase juvenil e a sucessiva teoria das formas) nascia a incerteza, demonstrada por Bacon, referente ao problema do *vacuum*⁵⁷.

O fato de admitir um *vacuum commistum*, concebido espacialmente, só podia realmente concordar, apenas provisoriamente, com a identificação baconiana do átomo e do apetite que se move sobre um plano qualitativo no qual não podia encontrar lugar a afirmação de um novo, concebido em termos quantitativos.

⁵⁷ Cf. os textos indicados na nota precedente.

Não é por acaso que o *Novum Organum*,⁵⁸ e depois com mais decisão na *Historia densi et rari*, Bacon tomará posição contra a idéia de qualquer tipo de *vacuum*.

9. Eritônio, Atalanta, A Esfinge, Orfeu, Prometeu: a tarefa da filosofia

Em Eco, a esposa escolhida por Pan, Bacon já havia visto simbolizada uma filosofia capaz de aderir à realidade das coisas e de seguir fielmente os caminhos da experiência; mas, referindo-se ao atributo de “caçador” de Pan, havia, ao mesmo tempo, insistido no caráter de perpétua caça (*venatio*), próprio da cultura e da arte humanas. Apesar do aparente contraste, a “repetição” amorosa da ninfa e a violência do caçador vinham revelando algo idêntico, sendo que a caça se identificava não com a casualidade de uma experiência apressada, mas com um método fundado sobre princípios persistentes.

A natureza forçada da arte pode ser levada a assumir formas cada vez mais novas: sobre este conceito Bacon havia insistido na interpretação da fábula de Proteu (*Proteus sive materia*). Na interpretação do mito de Eritônio ele procura, agora, esclarecer a direção que essa arte deve assumir para obter sucesso (*Erichonius sive impostura*). Vulcão, que tenta violentar Minerva e dá vida ao deforme Eritônio, representa aquele tipo de arte que pretende usar violência contra a natureza e que, conseqüentemente, gera produtos imperfeitos e inúteis. Isto acontece muitas vezes, esclarece Bacon, “inter produções chymicas, et inter subtilitates et novitates mechanicas” quando os homens, sequiosos de um sucesso imediato, preferem lutar contra a natureza, em lugar de pedir-lhe o abraço.

⁵⁸ Em contraste com o trecho citado na nota anterior (NO II 48), no aforismo oitavo do segundo livro, Bacon posicionava-se, com efeito, contra o conceito de *vacuum*: “Neque propter ea res deducetur ad atomum, qui presupponit vacuum et materiam non fluxam (*quorum utrumque falsum est*) sed ad veras quales inveniuntur” (italico meu).

Também a fábula de Atalanta, que perdeu a corrida com o astuto Hipomenes que a distrai da meta, atirando nela, uma após a outra, três maçãs de ouro (*Atalanta sive lucrum*), representa o *certamen* da arte com a natureza e visa a prática estulta de abandonar o curso legítimo da indagação científica para entregar-se a experimentos que pressupõem resultados imediatos.

As características da indagação científica, até aqui esboçadas parcialmente, tornam-se paulatinamente mais claras, na interpretação dos mitos da Esfinge e de Orfeu (*Sphinx sive scientia*, *Orpheus sive philosophia*). A ciência não é apenas uma corrida ofegante, como no mito de Atalanta: ela se apresenta como um enigma ao qual, vez após outra, é preciso responder. A figura proteiforme da Esfinge indica a imensa variedade dos objetos do saber, as unhas são os argumentos que penetram em profundidade na mente, seu sítio os caminhos refere-se às contínuas ocasiões de indagação que, no caminho da vida, se apresentam aos homens. Os enigmas propostos pela ciência derivam das Musas e, enquanto ficam junto às Musas, não produzem dano algum pelo fato de a ciência – que é pura contemplação – “*intellectus non premitur nec in arcto ponitur, sed vagatur et expatriatur*” – encontrar alegria e deleite no próprio duvidar. Porém, quando os enigmas passam diretamente à Esfinge (isto é, à ciência que constitui, com a prática, uma coisa só), então se tornam molestos e cruéis e atormentam, estraçalham e laceram as mentes. Apenas quem souber enfrentá-los e resolvê-los, poderá, como Édipo, tornar-se rei e conquistar o domínio da natureza e dos homens: “*vere enim philosophiae naturalis finis proprius et ultimus est imperium in res naturales, corpora, medicinas, mechanica, alia infinita*”. E quem conhecerá a natureza dos homens, “*ille faber fortunae suae esse potest, et ad imperandum natus est*”. Para alcançar este duplo fim será necessário, como Édipo, coxear e evitar aproximar-se, “*celeri gradu*”, à Esfinge.

O duplo canto de Orfeu, um dirigido a aplacar os Manes, o outro a adormecer as feras e atrair as selvas, indica as tarefas da filosofia natural e da filosofia moral. A “*restitutio et instauratio rerum corruptibilium*”, que é tarefa

da primeira, pode ocorrer apenas mediante “*debita et exquisita naturae temperamenta*”, semelhantes à delicada harmonia da lira de Orfeu. O fato de Orfeu virar-se para ver Eurídice e seu fracasso indicam a “*curiosam et intempestivam sedulitatem et impatientiam*” de quem abandona os “*accuratos modos*” da experiência. Quando a filosofia reconhece seu fracasso em relação à natureza, retrai-se em solidão (tal como Orfeu depois da derrota) e funda as cidades, suaviza os costumes dos homens, submete-os ao império das leis. Orfeu, dilacerado pelas bacantes, representa, finalmente, a destruição da vida civil que nasce das guerras e das revoluções e que carrega consigo também a destruição das letras e da filosofia: da cultura só restam poucas tábuas de naufrágio, que emergem dos tempos da barbárie e que chegam às vezes, depois de muito tempo, a tornar a aflorar junto a outros povos e a outras nações.

Com termos claramente vindos do humanismo, Bacon acentuava, na interpretação da fábula de Prometeu (*Prometeus sive status hominis*), o valor da centralidade do homem no mundo e da potência construtiva que jorra dessa posição.

Todas as coisas são colocadas ao serviço do homem: os períodos e as conversões dos astros servem à medida do tempo; dos ventos o homem se serve para seus navios e para suas máquinas; das plantas ele faz uso para suas roupas, para a alimentação, para a medicina, e dos animais se serve para aliviar sua fadiga e por deleite⁹⁹. O homem é a coisa mais complexa que existe no universo e por isso mesmo os antigos o chamaram de *mundus minor*. Os alquimistas tomaram demasiado literalmente esta afirmação, tirando-lhe seu significado de origem. Não deixa de ser verdade, entretanto, que a extraordinária riqueza das faculdades humanas nasce do caráter extremamente compósito do homem. Todavia o homem é, na sua origem, coisa inerte e desnuda, desprovida de tudo e incapaz de prover a sua vida: o furto do fogo, do qual nasceram as operações humanas, as artes mecânicas, e as próprias ciências, é o símbolo da revolta do homem contra sua situação de inicial impotência. Ao gesto de Prometeu, os homens, porém,

⁹⁹ Cf. *DSM*, Sp. VI, pp. 670-71.

responderam com a mais negra ingratidão, denunciando-o a Júpiter que, em troca da denúncia, os deixou na posse do fogo: os que elevam até os céus as artes do homem e que estão em êxtase perpétuo diante da ciência que têm, barram seu caminho rumo a qualquer outra conquista. Apenas os que põem a ciência em estado de acusação (assim foi acusado Prometeu) são continuamente estimulados no caminho da invenção e do progresso. As *acusações* dirigidas à natureza e à ciência são, portanto, gratas aos deuses, e prenunciam novos dons. O fato de ter denunciado Prometeu foi mais útil aos homens do que a admiração diante do que possuíam; a confiança na abundância sendo a maior causa da pobreza. O dom de Júpiter, colocado pelos homens no dorso de um pobre burrico, representa aquele tipo de experiência tardia da qual nasceu “antiquíssima illa quaerimonia de vita brevi et arte longa” e que se opõe à corrida veloz dos filósofos abstratos, sem que as “faculdades” empírica e dogmática jamais consigam juntar-se. O uso das corridas com as tochas em honra de Prometeu deveria ser retomado: o progresso só pode ser esperado de uma comunidade de cientistas; ninguém, sozinho, poderá fornecer uma contribuição decisiva para a ciência. A prática dessas corridas parece ter sido suspensa há muito tempo. É tempo que os homens deixem de obsequiar a autoridade de poucos e provem a consistência de suas forças⁶⁰.

Farrington observou, justamente, que aqueles que censuraram Bacon por ter postulado a bondade do progresso mecânico enquanto tal (e essa acusação foi repetida muitas vezes), evidentemente, não leram a interpretação baconiana do mito de Dédalo (*Daedalus sive mechanicus*), no qual os antigos, de acordo com Bacon, quiseram representar os artifícios ilícitos e “propensos a usos malvados” das artes mecânicas.

Muitas vantagens tira a vida humana da técnica e das artes mecânicas, mas, dessas mesmas fontes podem se originar instrumentos de incontinência e morte e aqueles canhões e outros meios de destruição que superam a ferocidade e a cruza do próprio Minotauro. As artes mecânicas carregam, portanto, em si

⁶⁰ Para uma discussão mais ampla da interpretação baconiana do mito de Prometeu, cf. Paolo Rossi, pp. 174-86.

mesmas, a possibilidade de um duplo uso “Atque faciunt ad nocumentum et ad remedium”. O fio, imaginado pelo construtor do labirinto é, por outro lado, o símbolo daquela adesão à experiência que pode, por si só, guiar o homem por entre a sutileza de suas artes.

Sobre a utilidade de uma *via media*, da qual se valer na atividade científica, insistia finalmente Bacon na interpretação dos mitos de Ícaro, de Scila e Caríibes (*Icarus volans, item Scylla et Charybdis sive via media*). Apenas na política uma via média deve ser decididamente excluída: na moral ela constitui a única possibilidade de uma concreta vida ética, enquanto na ciência e na técnica ela poderá impedir o naufrágio contra os recifes das distinções por demais sutis ou contra as voragens dos universais abstratos.

10. Deucalião e Prosérpina: a tradição mágico-alquímica

Uma influência evidente das expressões alquímicas já se encontrava presente na interpretação baconiana da fábula de Proteu, em que Bacon fazia depender as transformações da matéria de uma tentativa de *annihilatio* diante da qual a matéria, de tal forma agarrada por suas extremidades, reage admiravelmente. Nas fábulas de Prosérpina (*Proserpina sive spiritus*) e de Deucalião (*Deucalion sive restitutio*), essa influência é mais claramente e diretamente analisável.

Proserpina, rainha dos infernos e mulher de Plutão, representa não apenas a força vegetativa que preside o desenvolvimento e o crescimento das plantas, mas também a energia oculta que gera continuamente a partir de si e em si reabsorve todas as coisas terrestres. Ela é o símbolo do “espírito” que está contido nos minerais, nos metais e que pode ser guardado no interior de uma matéria sólida, ou pela violência (*per constipationem sive obstructionem*), ou por *ministrationem proportionati alimenti*. E, enquanto nos minerais e nos metais o espírito é retido pela solidez da massa, nas plantas e nos animais é necessário, dada sua extrema porosidade, que seja retido “per modum degustationis”, de

maneira que não mais queira se afastar e escapar. Prosérpina é representada como a rainha dos infernos raptada por Plutão, porque este “espírito” não pode ser fixado aos corpos mediante uma operação lenta, mas apenas através de uma *confractio et comminutio*, semelhante à violenta agitação da água que gera a espuma, como se o ar tivesse sido raptado justamente pela própria água.

Mas, também no fim da interpretação do mito de Prosérpina, Bacon não deixava de adiantar suas reservas quanto às pretensões da magia e da alquimia. Os antigos – afirma Bacon – não levaram na devida consideração a impossibilidade da conservação e da completa restauração dos corpos, mas tão somente a consideraram uma empresa difícil e fora dos caminhos normalmente seguidos. Com a alegoria do ramo de ouro, escondido entre os galhos de uma imensa e espessa floresta, quiseram significar que efeitos desse tipo não são obtíveis por meio de alguma droga ou por um caminho simples e natural. A este erro (bastante comum entre os homens) vão de encontro os que pretendem chegar milagrosamente a uma completa restauração dos corpos através de seus próprios restos e de sua putrefação. O mito de Deucalião e de Pirra (*Deucalion sive restitutio*) que, tendo ficado sozinhos na terra depois do dilúvio, consultaram um oráculo e compreenderam finalmente que os “ossos da progenitora” indicavam não os corpos mortos, mas as pedras das quais está repleta a mãe terra, toca justamente a absurda pretensão de se chegar a uma milagrosa *renovatio* dos corpos que pretenda ressuscitá-los, como a Fênix, de suas cinzas.

A arte de renovar e de ressuscitar corpos orgânicos a partir de seus elementos isolados em putrefação era abertamente professada pela maior parte dos alquimistas, para os quais a descoberta da pedra filosofal, capaz de anular os efeitos da morte e da putrefação, constituía, na maioria dos casos, a premissa necessária para a fabricação do ouro. Junto com a pedra filosofal, Bacon recusa decididamente também a possibilidade de uma regeneração desse tipo, tornada impossível, na base de suas teorias físicas, justamente pelas mudanças que ocorreram na estrutura molecular dos corpos, em função da perda do “espírito” e da “umidade”, o que influi, provavelmente, também sobre sua estrutura. É necessário dar-se conta – escreve Bacon – que as partes corrompidas

cumpriram seu curso e são completamente ineptas para uma regeneração; é preciso, portanto, voltar “ad principia magis communia”.

O que viemos dizendo pode ajudar-nos a esclarecer o significado da interpretação baconiana do mito de Eritônio, ao qual acenamos: na luta de Vulcão contra a virtude de Minerva, a semente se espalhou pela terra e gerou Eritônio, belo, atraente, na parte superior do corpo, mas disforme e fraco como uma enguia, na parte inferior. Cada vez que a arte (Vulcão) quer usar de violência contra a natureza (Minerva) e com ela *luta*, dificilmente atinge o fim proposto e dá origem, ao contrário, a seres disformes que ostentam uma falsa beleza. O erro fundamental das “produções químicas e mecânicas” não se encontra na finalidade de submissão que propõem, mas no método que seguem para consegui-lo, em seu *lutar*, em lugar de *pedir* o abraço de Minerva.

Ao proceder ilusório e imediatista das buscas alquímicas, Bacon contrapõe portanto uma nova metodologia que “obsequia” o real e não se “precipita” em sua corrida (cf. o mito de Atalanta). Não é a *finalidade* da violência, nem o pressuposto de uma identidade substancial, nem o de uma correspondência entre os elementos de natureza animada que é colocado em discussão, mas tão-somente a pretensão de se chegar a dominar o real mediante intervenções milagrosas que parecem fazer com que o homem não tenha necessidade de suar e trabalhar para agarrar e dominar o mundo. É necessário proceder a uma distância igual tanto dos milagres quanto de uma busca por demais estreita, para alcançar resultados verdadeiros.

11. Cassandra, Memnon, Titono, Nêmesis, Dioniso, as sereias, o vaso de Pandora: motivos ético-psicológicos

Das seis fábulas acima Bacon serve-se para traçar uma espécie de fenomenologia fragmentária da vida psicológica e chegar, através do esboço de caracteres, a determinar alguns aspectos de sua doutrina moral. Diferentemente do que ocorre nas interpretações que foram examinadas até aqui, estas páginas do *De sapientia veterum* podem ser colocadas no mesmo plano dos *Ensaio*s:

muitos dos motivos aos quais Bacon acena aqui serão mais amplamente desenvolvidos em suas edições sucessivas dos *Ensaaios*.

O mito de Cassandra (*Cassandra sive parrhesia*), a quem Apolo concedera prever o futuro, negando-lhe, entretanto, a capacidade de se fazer acreditar pela exatidão de sua visão, simboliza a inutilidade dos conselhos dados fora de propósito por aqueles homens que não sabem adaptar seus discursos ao ambiente em que falam, ao grau de instrução de seus ouvintes, e que não se dão conta de que existem ocasiões em que é necessário falar e outras em que se deve calar. Um insigne exemplo desse tipo humano foi Catão de Útica, de quem Cícero justamente dizia: “e fala como se vivêssemos na república de Platão e não na escória de Rômulo”.

A Nêmesis (*Nemesis sive vices rerum*) é, para Bacon, o símbolo do eterno alternar-se dos destinos humanos. O Oceano e a Noite foram os seus genitores: quer dizer, a vicissitude eterna das coisas e o misterioso juízo divino. A coroa foi atribuída à deusa pela natureza maldosa do vulgo que exulta todas as vezes que os poderosos caem. Dela poderá esquivar-se quem morrer jovem; mas quem quer que alcance uma felicidade duradoura ficará exposto a seus contínuos e repetidos golpes.

Aos adolescentes infelizes que fogem da Nêmesis por terem sido raptados pela morte, refere-se, ao contrário, o mito de Memnon (*Memnon sive praematurus*). Tal como Memnon, filho de Aurora, que morreu combatendo contra Aquiles, assim os adolescentes prematuramente desaparecidos lutaram contra heróis maiores e mais fortes do que eles. Os lamentos que nascem por ocasião de sua morte são semelhantes ao fraco lamento das aves enviadas por Júpiter ao funeral de Memnon.

A um exame da vida passional é dedicado um grupo de três fábulas: *Tithonus sive satias*, *Dionysus sive cupiditas*, *Sirenes sive voluptas*. Aurora, apaixonada por Titono, rogou a Júpiter que concedesse ao amado o dom da imortalidade, mas esqueceu-se de pedir para ele também o dom da juventude eterna. Titono tornou-se assim o mais infeliz dos homens, até que Júpiter, piedosamente, o transformou em javali. A fábula é uma engenhosa descrição do prazer. Os homens, presas do prazer, consideram eterno seu estado presente e

vivem esquecidos de si próprios. O tédio e a saciedade sobrevêm e eles não mais conseguem sentir prazer; então se contentam com a lembrança e com a narração dos prazeres passados. Como tantas cigarras os velhos e os guerreiros amam contar os feitos passados, mas, como as cigarras, só têm força na voz.

A fábula de Dioniso se refere aos costumes, e nada se insere tão bem como ela na filosofia moral – escreve Bacon. Dioniso é filho de Júpiter e Semele que, após a concepção, foi destruída pelo aspecto de Júpiter a quem ela havia pedido que lhe aparecesse tal como costumava aparecer para Juno. Júpiter recolheu o parto imaturo e o levou a maturação, costurando-o numa coxa. Quando nasceu Dioniso, confiou-o a Prosérpina, rainha dos infernos, para que cuidasse dele. Dioniso teve aspecto feminino; morto e sepultado, ressuscitou; descobriu a cultura da videira e a fabricação do vinho, subjugou a terra até a Índia e casou-se com Ariadna, abandonada por Teseu. Em seu cortejo estavam as Musas, mas os cultos que lhe foram tributados eram repletos de fanatismo e, por vezes, de crueldade: Penteu e Orfeu foram, de fato, mortos e esquartejados pelas mulheres possuídas pelo culto de Dioniso. Suas obras foram, muitas vezes, confundidas com as de Júpiter. Dioniso representa a paixão. Semele, sua mãe ilegítima, é o bem aparente. A paixão se alimenta nas partes baixas da alma, como no fêmur de Júpiter e dali ela atormenta o homem que a alimenta, vivendo, depois, de uma vida subterrânea e escondida (Dioniso, criado por Prosérpina). As paixões têm ímpeto viril e impotência feminina e estão sempre prontas a ressurgir, uma vez apagadas. Da paixão nascem descobertas engenhosas (as da videira e do vinho) e elas tendem a estender seu domínio interminavelmente (a conquista do mundo até às Índias). As paixões apetece o que o mundo repudiou (o matrimônio com a repudiada Ariadna) e sempre encontram uma doutrina pronta a justificá-las (o cortejo das Musas). A morte de Penteu e de Orfeu indica a hostilidade das paixões para com qualquer admoestação. A confusão, enfim, entre as obras de Dioniso e de Júpiter mostra como, às vezes, empresas gloriosas possam provir não apenas da verdadeira virtude e da magnanimidade, mas também de paixões latentes e de cupidez oculta, de

modo que nem sempre é fácil distinguir o que deriva de Dioniso e o que vem de Júpiter, ou da virtude.

A teoria das paixões, acenada no mito de Titono e desenvolvida no de Dioniso, encontra seu acabamento na fábula das sereias e se refere aos atrativos da volúpia e aos remédios necessários para se subtrair deles. Para resistir ao canto com que as sereias encantavam os navegantes, Ulisses mandou seus companheiros vedarem seus ouvidos com cera e mandou que o amarrassem ao mastro do navio. Orfeu passou pelas sereias cantando em voz altíssima, acompanhando-se com a lira, louvações para os deuses. Dos três remédios propostos, os dois primeiros – para Bacon – se referem à filosofia, o terceiro, à religião. O primeiro é próprio dos ânimos vulgares e plebeus (os companheiros de Ulisses) que se servem da filosofia para se resguardarem das ocasiões de pecado e a concebem como uma evasão deste mundo; o segundo é próprio dos ânimos fortes que, como Ulisses, podem circular entre os gozos com ânimo constante, mais como contempladores do que como escravos do prazer; o terceiro remédio, finalmente, é o oferecido pela religião porque, como o canto de Orfeu, a meditação das coisas divinas vence o prazer dos sentidos, não tanto pela força quanto pela suavidade.

Diante da vida passional, a filosofia oferece, portanto, ao homem uma dupla possibilidade: a negação da paixão, sua recusa, ou a conscientização de sua realidade que se resolve em sua inserção racional na vida ética. O mito do vaso de Pandora (inserido por Bacon na fábula de Prometeu) refere-se a essa dupla atitude e caracteriza psicologicamente a figura do “esteta” e a do “rigorista” acenando, ao mesmo tempo, à necessidade de uma superação dessas posições que parecem unilaterais.

Júpiter, para atingir o gênero humano e punir, através dele, a protérvia de Prometeu, fez moldar por Plutão a belíssima Pandora a quem os deuses confiaram um vaso elegante em que se encontravam encerrados todos os males e as desventuras: no fundo estava a esperança. O astuto e arguto Prometeu recusou-se a retirar a tampa do vaso que Pandora lhe oferecera, enquanto seu temerário irmão, Epimeteu, abriu-o e os males se espalharam velozes pela terra; só a esperança ficou com Epimeteu. Júpiter, então, puniu o astuto Prometeu

arrastando-o até o Cáucaso e prendendo-o com correntes a uma coluna. Durante o dia uma águia comia-lhe o fígado que, durante a noite, renascia. Hércules, quando atravessava o Oceano num vaso de barro, conseguiu finalmente libertar Prometeu.

Pandora é a paixão que carrega consigo inúmeros e perigosos males, para a vida de cada um e para a vida dos Estados. Epimeteu é o símbolo daqueles homens imprevidentes e de visão limitada que consideram melhores as coisas agradáveis no estado presente e, conseqüentemente, sentem-se aflitos e perturbados com as dificuldades e com os perigos que devem enfrentar continuamente. Eles conseguem, entretanto, aplacar seus conflitos interiores e mitigar suas misérias, confiando o ânimo a esperanças vãs com as quais continuamente se deleitam como se fossem sons suaves.

Prometeu, ao contrário, é o símbolo daqueles homens prudentes que rechaçam continuamente qualquer mal que os ameace. Todavia, assim fazendo, eles se privam de muitos prazeres e de muitas alegrias, se atormentam e se amarguram com pensamentos tristes e com ansiedades que – como a águia, para Prometeu – roem seu fígado interminavelmente e que só param com a morte. Hércules é o homem forte e constante que reúne em si a coragem de Epimeteu e a desconfiança de Prometeu. A fortaleza de Hércules não é inata, ele a conseguiu do Sol, para além do Oceano, e nasce da reflexão sobre a inconstância das coisas humanas. E, para que os homens não apelem demasiado para a fragilidade de sua natureza, Hércules foi representado atravessando o Oceano dentro de um frágil vaso de barro. Este ideal de vida representado por Hércules foi acertadamente expresso por Sêneca quando escreveu: “Magnum est habere simul fragilitatem hominis et securitatem Dei”.

Em *Valerius Terminus* (1603), Bacon já havia afirmado explicitamente sua adesão a um naturalismo ético que substituiu ao debate tradicional sobre a natureza do bem supremo uma indagação precisa dos fatos éticos, fundada realisticamente num conhecimento do mundo moral que viesse de uma série de pesquisas históricas e psicológicas. Sobre este terreno nascia, mais uma vez, a distinção das tarefas entre a teologia revelada e a filosofia: à primeira cabia a incumbência de determinar o bem supremo (identificado por Bacon como sendo o ideal da *charitas* cristã), enquanto às

disputas da filosofia estava reservada a busca de um bem terreno, sobre o qual fundar a convivência dos homens. A lei mais alta da natureza, o *bonum communionis*, acabava por identificar-se, no pensamento baconiano, com a lei mais alta da fé cristã; na realidade, esta última lei tinha, para Bacon, um valor essencialmente regulador. Sua colocação rigidamente empírico-fenomenológica do problema ético encontra a melhor garantia em sua adesão ao delineamento maquiavélico do problema ético-político e na "gratidão" que ele sentia por Maquiavel e da qual ele fala no *Advancement of Learning*.

O mesmo empenho de uma modificação do real, que Bacon contrapunha teoricamente à tradição filosófica, manifesta-se também em sua doutrina ética: ao tratar do mundo moral – escrevera em 1605 – os filósofos agiram como alguém que, professando ensinar a arte da escritura, pusesse sob os olhos dos alunos apenas modelos de cartas, sem fornecer nenhuma instrução quanto à maneira de conduzir a pena.

Esses filósofos exibiram modelos e acumularam programas de felicidade, de bem, de dever, de virtude, pondo-os como fins da ação humana. Porém, ao mostrarem um magnífico alvo, esqueceram-se de ensinar a maneira de fazer pontaria. Justamente sobre o método e o adestramento necessários para a conquista da virtude pública e privada deve insistir a nova filosofia. Cada teoria da virtude, assim como cada teoria científica, é inútil e vã se não se dirige à prática, levando em conta todos aqueles fenômenos importantíssimos que pareceram por demais banais e indignos de constituir o objeto de uma pesquisa filosófica, aos filósofos tradicionais. A *Geórgica da alma* baconiana quer ser exatamente essa arte de realização prática da virtude. Esta doutrina, que se ressentia fortemente da influência da ética aristotélica, compreende três partes: o estudo dos caracteres (que os poetas, os historiadores e os filósofos souberam agudamente realizar); o estudo das paixões e os remédios para as paixões.

A característica mistura de temas psicológicos e éticos que encontramos nesse grupo de mitos não nasce, portanto, de um interesse de natureza literária: o estudo do caráter, que virá a ser ulteriormente desenvolvido nos mitos que se referem à política, constitui uma parte essencial da estrutura da ética baconiana sendo, por sinal, seu necessário ponto de partida.

Contrapondo à rígida coerência de uma ética fundada sobre a transcendência, a flexibilidade e a empiricidade de uma ética naturalista, Bacon concebe como premissa necessária a cada doutrina moral, um exame dos dados de fato, isto é, do caráter e dos tipos humanos que cada ação deve ter em conta e entre os quais ela se desenvolve necessariamente. Apenas a partir dessa análise dos dados, independente de qualquer aceitação apriorística de uma teoria do bem, é que poderá nascer a terceira parte da *Geórgica* que compreende os remédios a serem aplicados à vida passional.

No mito de Dioniso, Bacon encontrava a posição e o significado da vida passional, entendida como um elemento fundamental do progresso humano. À ciência moral, segundo Bacon, importa acima de tudo saber *como* algumas paixões podem combater e superar outras, porque é sobre essa base que se funda a vida do indivíduo e a da sociedade. Esta última, de fato, exaltando as paixões predominantes como a esperança e o temor, serve-se delas para frear e suprimir as paixões perigosas. A busca moral acabava coincidindo com uma indagação de natureza política e é precisamente no âmbito da política que a adesão a um naturalismo inspirado por Maquiavel vai se manifestar com evidência maior.

12. Métis, os Ciclopes, o cortejador de Juno, Endimião, Narciso, Ateon, Perseu, Aquelau, Diomedes, Tifon, O Estige: o realismo político

Na interpretação da fábula de Métis (*Metis sive consilium*), inserida nas *Cogitationes de scientia humana*, Bacon movia-se – conforme foi visto – sobre um plano de realismo político ainda mais acentuado que o de Maquiavel. Ainda à arte de governar, e mais precisamente à relação entre o soberano e seus ministros, refere-se o mito dos Ciclopes (*Cyclopes sive ministri terroris*). Os Ciclopes, encarregados por Júpiter de matar Esculápio, são fulminados, depois, por Apolo, sem que Júpiter se oponha ao massacre. Eles são a imagem daqueles ministros sanguinários e cruéis de quem os soberanos se

servem largamente – nos casos em que se requer maior severidade para com os súditos – estando sempre prontos, no momento oportuno, a abandoná-los à sanha da população que, aclamando e aplaudindo o rei, acaba com os cruéis executantes das ordens do soberano. A direta influência de Maquiavel no pensamento de Bacon encontra nova confirmação numa passagem do *Príncipe* em que, referindo-se aos feitos de Borgia para a pacificação da Romanha, Maquiavel escreve:

achando... que aquela província se encontrava repleta de latrocínios, de brigas e de toda qualquer outra razão de insolência, julgou fosse necessário, para torná-la pacífica e obediente ao braço régio, dar-lhe um bom governo. Por isso propôs Messer Ramiro d'Orco, homem cruel e expedito, ao qual deu pleníssimo poder. Este, em breve tempo, tornou-a pacífica e unida, com grandíssima reputação. Depois, o duque julgou não ser conveniente tão excessiva autoridade, por receio de ela se tornar odienta, de modo que colocou um juizado civil no centro da província, com excelentíssimo presidente, de modo que cada cidade tinha o seu advogado e, por saber que o rigor passado lhe havia proporcionado algum ódio, para purgar os ânimos daqueles povos e ganhá-los a todos quis mostrar que se crueldade houvesse, esta não fora por ele concebida, mas pela acerba natureza do ministro. E, aproveitando-se da ocasião, uma manhã o fez colocar na praça em dois pedaços, com um pau e uma faca ensanguentada ao lado. A ferocidade deste espetáculo fez com que aqueles povos ficassem ao mesmo tempo satisfeitos e estupefactos⁶¹.

Mesmo na interpretação dos mitos que se referem às relações pessoais entre o soberano e seus ministros (*Endymion sive gratusus, Actaeon et Pentheus sive curiosus, Procus Iunonis sive dedecus, Narcissus sive philautia*) Bacon movia-se no plano de um realismo que, mais que de sua experiência de cortesão, nascia de uma adesão substancial aos temas desenvolvidos por Maquiavel e Guicciardini.

O mito de Endimião, amado pela lua durante o sono, diz respeito aos engenhos e aos costumes dos soberanos. Estes, de fato, tendem naturalmente à

⁶¹ Maquiavel, *O Príncipe*, cap. VII.

desconfiança, favorecem pouco facilmente os homens “perspicaces et curiosi et quase animo exomnes” e preferem, ao contrário, homens de inteligência quieta que suportam aquilo que lhes agrada, sem nada mais procurar e que têm o ar de não se aperceberem de nada, quase perenemente sonados. Apenas com homens desse gênero os soberanos retiram, às vezes, a pesada máscara que são obrigados a carregar e conversam com eles afetuosamente, em plena segurança.

Já na interpretação do mito de Ateon, Bacon tivera ocasião de esclarecer quais seriam os perigos ao encontro dos quais iriam os que pretendem conhecer os segredos dos governos. Ateon viu, por acaso, Diana desnuda e foi transformado num veado e devorado pelos cães. Do mesmo modo, aqueles que, contra a vontade dos soberanos, chegam a conhecer algum segredo, levam, tal como o cervo, uma vida cheia de suspeitas e de terror, até o momento em que seus servos (os cães), transformados em traidores por agradarem ao soberano, os acusam e os perdem definitivamente.

Os que querem se abrir um caminho junto aos poderosos devem, portanto, como fez Júpiter transformando-se em um cuco molhado pela chuva para agradar a Juno, abandonar a pretensão de um reconhecimento público de suas virtudes e se despojar de tudo o que pode dar realce à sua pessoa. Caso seguissem um caminho diferente em suas relações com os poderosos, desprovidos que geralmente estão de qualquer qualidade, mas providos com abundância de malvadeza e de arrogância, estariam preparando sua ruína: não basta aparentar complacência, muitas vezes é necessário chegar até a abjeção e a baixazeira.

No ensaio *Sobre a Nobreza*, Bacon irá reconhecer explicitamente que uma “mistura de artes boas e más” constitui o elemento indispensável para galgar as etapas da vida social. Na fábula de Narciso, Bacon vê, ao invés, a representação daqueles indivíduos dotados de beleza e de virtude que amam a si próprios acima de qualquer outra coisa e que não desejam aparecer em público ou dedicar-se à vida política. Esta última, com efeito, comporta necessariamente insultos e durezas que poderiam perturbar seu ânimo delicado. Em sua vida “solitária, privada e na sombra”, estes homens que amam circundar-se dos poucos amigos que os lisonjeiam e concordam com o que dizem, acabam por se apaixonarem por si próprios, perdendo qualquer força ou capacidade criativa. Narciso foi

transformado na flor que leva seu nome, sagrada para os deuses do Averno, e tal como esta flor, os homens como Narciso são incapazes de produzir frutos e passam, sem deixar rastros.

Diante da mistura de artes boas e más, das quais é preciso servir-se para abrir seu caminho no mundo está, então, a inutilidade de um intimismo “privado” cujo exemplo é Narciso. À ética aristotélica e ao primado da contemplação, Bacon opõe, mesmo quando se refere à política, um ativismo rigoroso: os motivos aduzidos por Aristóteles em favor de uma vida contemplativa dizem todos respeito ao prazer e à dignidade do indivíduo isolado; estão, portanto, mais no plano de *bonum suitalis* do que no do *bonum communionis*. Para Bacon, ao contrário, a vida pública tem precedência sobre a vida privada, já que para ninguém, no teatro do mundo, é lícito desempenhar o papel de espectador. A possibilidade de fazer o bem é o único, verdadeiro e legítimo fim através do qual se pode aspirar ao poder, porque as boas intenções, mesmo se aceitas por Deus, permanecem para os homens tão-somente como belos sonhos, sem atuação, e realizá-las é impossível e não ser que se tenha conseguido uma posição de poder efetivo.

Assim, no ensaio *Sobre a grandeza*, Bacon irá resolver a antiga controvérsia ética do contraste entre vida pública e privada e da posição do filósofo diante da vida política. A “posição de domínio” de que falava carrega consigo, entretanto, os sofrimentos de uma tríplice escravidão: para com o soberano, para com a opinião pública e para com o trabalho. Apenas se esforçando por pensar deles mesmos o que deles pensam os outros poderosos, podem ter a ilusão de serem felizes, como que por reflexo, mesmo que em seu íntimo sejam de opinião oposta. Apesar da consciência dessa dificuldade, Bacon continuará recusando – inclusive no ensaio citado – o seu reconhecimento a um tipo de virtude “que não aqueça e ilumine a sociedade, com seus raios”.

Dessas posições baconianas nascia aquela transformação do ético em político da qual os mitos que foram examinados constituem a premissa e o exemplo. Nesta programação de uma *técnica do agir*, Bacon punha-se como o herdeiro daquele realismo de Maquiavel e Guicciardini que ele se preocupava em transpor para um sistema orgânico, estendendo-o – no *Faber fortunae* – da esfera da vida política à da vida privada e do sucesso pessoal.

Na interpretação de um grupo de quatro mitos (*Perseus sive bellum, Achelous sive proelium, Typhon sive rebellis, Diomedes sive zelus*) Bacon exprimia a própria opinião quanto à guerra ofensiva, à defensiva, à civil e à religiosa.

Não se deve acreditar – escreve Bacon em sua interpretação do mito de Perseu – que a ampliação de um império se pareça com o aumento de um patrimônio privado. Não cabe, portanto, preocupar-se demasiado em tomar e ocupar os Estados mais próximos, porque a ocasião favorável, a facilidade e a vantagem que se podem tirar da empresa deverão tomar o lugar da vizinhança que, muitas vezes, oferece vantagens apenas aparentes. Nas guerras longínquas luta-se com adversários não afeitos ao uso das armas e aos modos do invasor e o inimigo não poderá tentar uma invasão recíproca. Além disso, enquanto a escolha da ocasião é muito limitada no que se refere às nações vizinhas, atacando-se as mais afastadas poder-se-á, ao contrário, levar a guerra lá onde a disciplina militar é mais relaxada ou as forças estão esgotadas, ou as dissensões civis dividem o país em facções opostas. Em segundo lugar, a causa da entrada na guerra deve ser apresentada como justa e honrada: isso aumenta o ímpeto dos soldados e encoraja os cidadãos, nas privações. Nesse sentido, o melhor fim que se pode propor para uma guerra é o de abater uma tirania. Em terceiro lugar, enfim, é necessário, antes da guerra, avaliar bem as próprias forças, evitando abraçar esperanças vãs. A celeridade, a arte de ocultar seus desígnios, a unidade do comando, o conhecimento dos projetos do inimigo constituem, finalmente, os instrumentos indispensáveis para a vitória.

A tática defensiva a ser aplicada contra os invasores do próprio território é, ao contrário, simbolizada por Aquelau que, lutando furiosamente com Hércules pela posse de Dejanira, assumiu a aparência de um touro. Aquele que assalta se apresenta, de fato, sob uma única forma, enquanto aquele que espera pelo inimigo está sempre pronto a assumir formas novas e diversas. A construção das defesas, o fazer com que os camponeses se refugiem nas cidades, o derrubar as pontes, o recolher provisões, o distribuir as tropas em lugares diferentes transformam o assaltado em um touro furioso, pronto para a luta. O invasor procura a batalha aberta, com receio de permanecer parado e ocioso em uma terra que lhe é de todo hostil e, se sai vencedor, recolhe (como Hércules, que

quebrou um dos chifres de Aquelau) o chifre da abundância, saqueando as regiões e as cidades que o inimigo acuada, ao refugiar-se nas fortificações, acabou de abandonar.

O mito de Tifon refere-se, ao contrário, às guerras civis e à diferente fortuna dos príncipes: Juno, indignada pelo fatô de Júpiter ter dado à luz Palas, quis, ela também, dar à luz sem a ajuda de Júpiter. Sacudiu a terra e dela nasceu o monstruoso Tifon, das cem cabeças e das mãos de ferro cheias de garras, que foi aleitado por uma serpente. Quando adulto, Tifon declarou guerra a Júpiter e, vitorioso, cortou-lhe os nervos dos pés e das mãos. Mercúrio tirou de Tifon os nervos e os devolveu a Júpiter que atingiu Tifon com um raio. Do sangue dele nasceram serpentes. Depois, Júpiter arremessou contra Tifon o monte Etna e o oprimiu sob o seu peso. Os reis – interpreta Bacon – deveriam permanecer sempre estreitamente unidos a seu povo, tal como Júpiter e Juno, mas às vezes ocorre que eles, corrompidos pelo hábito do poder, “et in tyrannidem vergentes”, se apropriam de toda a soberania, recusam os conselhos das assembleias e governam arbitrariamente. Os povos não toleram por muito tempo esta situação e, sob a guia dos grandes, se revoltam (a infância de Tifon). Aquela revolta surda é alimentada pela “ruindade e pela natureza maligna da plebe” até que se chega a uma revolta declarada, causa de infinitos males para o povo e para os soberanos. A multiplicidade dos poderes (as cem cabeças de Tifon), as pestilências (as serpentes), os massacres (as mãos de ferro), os saques (as garras) obrigam os reis a se afastarem de seus países e os privam de qualquer força ou poder (Tifon que corta os nervos de Júpiter). Graças a homens prudentes que reconquistam as simpatias da plebe (Mercúrio), os soberanos conseguem o poder de volta (restituição dos nervos a Júpiter). Os soberanos procuram evitar uma batalha aberta e tentam, de todos os modos, desacreditar a reputação dos revoltosos. Se este fim é alcançado, os rebeldes limitam-se a ameaças que não se concretizam (o silvo das serpentes). Depois disso, fogem, e então é o momento oportuno para o soberano esmagá-los com todas as suas forças (o arremesso do Etna).

Ao tratar da fábula de Dionédes, Bacon se alinhava decididamente entre os que apoiavam uma ampla tolerância religiosa, recolhendo a herança de todos os que, na Europa, desde Aconcio até Socini, se haviam batido contra o

dogmatismo cego das igrejas constituídas. A posição de Bacon não nasce – como acontecera com aqueles pensadores – da fé no triunfo final de uma verdade religiosa mais alta, diante da qual as minuciosas controvérsias particulares se apresentam como “enganos de Satanás”, como também não nasce de uma afirmação de tolerância de tipo iluminista ou liberal, mas sim da consciência da absoluta inutilidade de qualquer tentativa de sufocar no sangue e nas chacinas a vida das várias seitas religiosas⁹². Ainda é no plano de uma política de inspiração religiosa que se move o pensamento de Bacon: o aplauso do povo pelos que perseguem as religiões costuma ser curto. Se a seita odiada e combatida tiver a força necessária, ampliará o número de seus adeptos e os nomes dos que a perseguiram tornar-se-ão símbolo de horror e eles serão abandonados justamente por aqueles que os consideravam guardiães da única verdade religiosa. O pranto dos perseguidos, com efeito, penetra nas almas e ali permanece e continua a agir por muito tempo. Mesmo diante de uma seita que professe princípios infames é, portanto, mais conveniente, para o homem político, trilhar o caminho da razão e do exemplo, do que o da fogueira e da espada.

A análise que Bacon empreende das relações internacionais, na interpretação do mito do Estige (*Styx sive foedera*), mostra, com evidência ainda maior, a substancial inspiração maquiavélica da política baconiana. O juramento com que as antigas divindades costumavam ligar-se entre si, estabelecendo pactos recíprocos, não era realizado em nome de alguma majestade celeste ou de algum atributo divino, mas em nome do Estige, o tortuoso rio do Inferno que circunda o reino de Dites. O mito se refere às convenções e aos tratados entre os príncipes. Por mais solenes e plenos de juramentos que eles fossem, eram, demasiadas vezes, antes uma formalidade cerimoniosa do que uma garantia real de segurança recíproca. Diante do desejo de domínio, que é próprio da soberania, parecem insuficientes inclusive os laços estabelecidos através de favores recíprocos, ou mesmo do parentesco. Uma vez que os príncipes não têm, acima de si, nenhuma autoridade a quem devam prestar contas de suas ações, não lhes faltam pretextos para violar a boa fé e afirmar sua avidez. Desse jeito, a única verdadeira garantia

⁹² Cf. P. Rossi, *Giacomo Aconcio*, Milão, 1952, p. 112.

de cumprimento dos tratados não será certamente uma divindade celeste, mas tão-somente a necessidade (o Estige) e a recíproca utilidade dos Estados contraentes.

A essa necessidade e utilidade recíprocas apela Ificrates, o ateniense que teve a coragem de proferir abertamente palavras que a maioria dos homens acalenta, sem ter a coragem de expressar (*quae plerique tacite animo volunt*). Diante dos Espartanos, que propunham infinitas precauções e sanções para garantir a execução de um tratado, ele disse: “uma segurança verdadeira só pode existir entre nós apenas no caso em que vós nos concedais possuir aquilo que possa destruir a vossa vontade de nos atacar, caso o queirais”. A frase de Ificrates resume e expressa perfeitamente os pressupostos de utilidade e de equilíbrio recíprocos de forças que não podem não dominar no campo das relações entre estados soberanos: apenas no caso de um perigo pairando sobre o Estado, devido à violação dos pactos, estes valem realmente como pactos e os juramentos, como juramentos⁶³.

13. A poesia parabólica no “*De augmentis*”

Entre a publicação do *De sapientia veterum* (1609) e a da *Instauratio magna* (1620) há um intervalo de onze anos. Durante este período, Bacon, absorvido por interesses de natureza política e chegado ao ápice de sua potência, não parou de trabalhar na composição do *Novum Organum*, mas publicou somente a segunda edição de seus *Ensaio*s.

O grandioso plano de trabalho esboçado por ele na *Distributio operis* de 1620 não foi levado a cabo: nenhuma das seis partes projetadas chegou até nós inteiramente concluída. Após ter publicado o *Novum Organum* (que constituía a segunda edição da *Instauratio*), Bacon se viu diante da necessidade de realizar aquela descrição e classificação das artes e das ciências que devia constituir a primeira parte da grande reforma do saber (*Partitiones scientiarum*). Ele, já

⁶³ Cf. *DST*, Sp. VI, p. 643.

sexagenário e empenhado no gigantesco trabalho de recolher o material necessário para a fundação das “histórias naturais”, pensou em utilizar para esta finalidade o escrito *Of Proficiency and Advancement of Learning*, publicado em 1605. Esta obra continha, no primeiro livro, uma exaltação do valor da ciência e, no segundo, uma classificação das ciências e das artes. Havia sido composta por Bacon entre 1603 e 1605, logo após a subida ao trono de Jaime I, de quem Bacon esperava ajuda para a realização de seu programa de reforma. O *Advancement*, inicialmente concebido como “uma preparação ou chave para melhor entender o sentido da *Instauratio*”, entrava, dessa forma, a fazer parte integrante da Grande Restauração, embora o próprio Bacon o tivesse qualificado de “uma mistura de conceitos novos e antigos”, contrapondo-o à novidade substancial das colocações da *Instauratio magna*⁶⁴.

A obra, entretanto, saía parcialmente transformada pela reelaboração e pela tradução⁶⁵. Ao segundo livro do *Advancement* correspondiam oito livros (II-IX) do *De augmentis*; todos os passos que podiam ferir o catolicismo tinham sido retirados ou atenuados; as partes referentes à história inglesa haviam sido reduzidas e a matemática era tratada de maneira consideravelmente diferente. Para os fins que temos em vista, que se limitam à interpretação baconiana do mito e da poesia alegórica, será oportuno considerar brevemente as páginas do *De augmentis*, em que Bacon trata da poesia parabólica, para examinar sua relação com as páginas correspondentes do *Advancement of Learning* e com o prefácio de *De sapientia veterum*.

O tratamento da poesia parabólica ocupa o XIII capítulo do II livro do *De dignitate et augmentis scientiarum*, publicado em 1623⁶⁶: a poesia parabólica é superior à narrativa e à dramática e aparenta ser coisa sagrada: a religião dela se serve e, graças a ela, estabelece-se uma espécie de comércio entre os

⁶⁴ *Advertisement touching an holy War*, Sp. VII, pp. 13-14.

⁶⁵ Sp. L. VII, p. 436.

⁶⁶ *DA*, Sp. I, pp. 520 ss. Para a poesia de Bacon, cf. A. Faggi, “F. Bacon e il suo concetto di poesia”, em *Atti dell'Istituto Veneto*, 1913-14; M.W. Bundy “Bacon's true Opinion of Poetry”, em *SP*, XXVII, 1930, pp. 244-64.

homens e as coisas divinas. Ela também, porém, não está isenta de defeitos que nascem, na maioria dos casos, da leviandade com que se costuma fazer uso das interpretações alegóricas. A ambigüidade presente na poesia parabólica deriva da possibilidade, nela implícita, de poder ser usada em duas direções constantes e diferentes: como "véu" de verdades escondidas ou como meio para aclarar verdades já descobertas. Neste último caso ela coincide com uma espécie de método de ensino (*ratio docendi*), enquanto no primeiro caso resolve-se como um *artificium occultandi*. O uso da poesia parabólica como *ratio docendi* foi muito praticado na antiguidade, uma vez que, mesmo os conceitos de uso corrente e vulgar pareciam, então, insólitos, e os homens sentiam a necessidade de trazê-los, por meio de exemplos e de imagens, ao alcance de sua sensibilidade. Aqueles tempos eram, portanto, cheios de fábulas e enigmas, de parábolas e similitudes: dali os emblemas de Pitágoras, os enigmas da Esfinge, as fábulas de Esopo, as similitudes dos antigos Sábios e aquele apólogo de Menênio Agrippa que, servindo-se de uma fábula, conseguiu aplacar uma rebelião. Tal como os hieróglifos precederam as letras, assim as fábulas são mais antigas que os argumentos e até hoje faltam a estes aquela força e aquela capacidade de persuasão característicos da parábola.

O outro uso da poesia parabólica – prossegue Bacon –, o *artificium occultandi*, é quase o oposto do precedente: neste caso ele tem a função de encobrir aqueles objetos cuja dignidade exige que sejam como que velados: por esse motivo os segredos da religião, da filosofia, da política são envolvidos em um véu, nas fábulas e nas parábolas. E Bacon declara-se propenso a acreditar que muitas das fábulas dos antigos poetas encerrem dentro de si um significado escondido: o fato de que argumentos dessa natureza sejam desvirtuados na mão de gramáticos ou de homens, feito crianças, não basta para fazer com que ele abra mão de sua opinião e para suscitar nele um sentido de desprezo para com esse argumento. É bastante claro, ao contrário, que os escritos que contêm essas fábulas são os mais antigos, depois das Sagradas Escrituras, e que aqueles relatos que os autores reportam como recebidos e transmitidos por outrem, jamais foram inventados por aqueles e se parecem com uma espécie de aura leve vinda de nações mais antigas para chegar às flautas dos Gregos.

A interpretação das fábulas foi, até hoje, tentada por homens não habilitados para esta tarefa: por esta razão a indagação da filosofia oculta, que existe sob as antigas fábulas, deve ser posta entre os *desiderata*, entre as lacunas – isto é – que a nova enciclopédia do saber é destinada a preencher. Os três exemplos de interpretação de fábulas antigas nascem justamente do desejo de não ser julgado incapaz de penetrar nas diferentes vias que ele vai sucessivamente apontando.

Salvo algumas referências (os emblemas de Pitágoras, os enigmas da Esfinge, o apólogo de Menênio Agrippa), os conceitos aqui expressos por Bacon não acrescentam nada de substancialmente novo aos já apresentados no *Advancement*, de 1605, e no prefácio ao *De sapientia veterum*, de 1609. Entre as teses relativas aos relatos mitológicos, defendidas por Bacon na obra de 1605 e no prefácio de 1609, havíamos salientado algumas diferenças substanciais. Não deixará de ser oportuno procurar voltar a elas brevemente: no *Advancement of Learning* a posição de Bacon quanto ao valor alegórico dos mitos revelava uma incerteza fundamental: Bacon falava explicitamente de uma precedência da fábula sobre seu significado alegórico e condenava, baseado nisso, a " vaidade " de Crisipo.

No *De sapientia veterum*, ao contrário, a polêmica baconiana contra as precedentes tentativas de alegorização das fábulas era motivada tão-somente pela escassa cultura e leviandade dos intérpretes. Bacon declarava-se sinceramente inclinado a acreditar (*fator certe ingenue et libenter*) que, em muitas das antigas fábulas estivesse presente, desde as origens, um misterioso significado alegórico. Completamente injustificada parecia-lhe a pretensão de colher nos mitos significados ético-filosóficos. Através de uma análise do pensamento baconiano no período compreendido entre 1603 e 1609 tentamos apontar as razões dessa mudança de perspectiva, mas, a propósito do tratamento da poesia parabólica no *De augmentis*, parece-nos interessante salientar que este tratamento apresentase mais como uma paráfrase das teses expostas no prefácio do *De sapientia veterum* do que como uma tradução da correspondente passagem do *Advancement of Learning*. As reservas expressas no *Advancement* quanto à poesia alegórica não mais subsistem no *De augmentis*, e a adesão à tese de um *mysterium infusum* nas antigas fábulas reproduz, servindo-se aproximadamente das mesmas palavras, os conceitos expostos no *De sapientia veterum*.

A conclusão que se pode tirar desta sumária análise do texto baconiano é a seguinte: a explícita adesão de Bacon à tese “alégorica” formulada no *De sapientia veterum* não nasce apenas do desejo de servir-se de um gênero literário largamente difundido na Europa para “contrabandear” suas idéias de reforma e seu naturalismo. Mesmo depois da publicação do *Novum Organum*, a quatorze anos de distância da publicação do *De sapientia veterum*, Bacon conservava-se essencialmente fiel aos conceitos que havia defendido em seu prefácio às interpretações alégoricas das fábulas antigas. Numa obra da plena maturidade, destinada a fazer parte integrante da *Instauratio magna*, ele reafirmava sua crença numa remota sapiência, oculta pelo véu dos contos mitológicos.

14. Os mitos do “De augmentis”: Pan, Perseu, Dioniso, Scila, Atlas, Ission, Esculápio

Os três exemplos de interpretação dos contos mitológicos apresentados por Bacon no *De dignitate et augmentis scientiarum* reproduzem, ampliando-as em alguns pontos, as interpretações correspondentes já desenvolvidas em *De sapientia veterum*.

Ao lado desses três exemplos, Bacon acena – em *De augmentis* – também a outros quatro mitos dos quais não se havia ocupado⁶⁷ em *De sapientia veterum*.

A imagem de Scila, jovem e bonita na parte superior do corpo e circundada por monstros ladrando, na parte inferior, é símbolo daquela *doctrina litigiosa* que dissolve o saber em uma série de questões sutis e de problemas inexistentes. Esta espécie de doutrina encontra crédito principalmente junto a um grande número de escolásticos que, como que aprisionados nos escritos de alguns poucos autores, ignoram o mundo da natureza e o da história e constroem com dificuldade uma teia admirável pela sutileza da trama, mas completamente vã e inútil. O amor pelas distinções sutis que mata a realidade torna esta filosofia semelhante

⁶⁷ Para os mitos de Scila, Atlas, Issião, Esculápio, cf. *DA, Sp*, I, pp. 454, 640-41, 573, 588.

a um homem que, para iluminar um quarto, vá dando voltas com um lume e investigando cada canto, em lugar de acender uma tocha poderosa. Na representação de Scila, símbolo dessa falsa ciência, Bacon retomava uma imagem já presente no *Valerius Terminus*, no qual Scila era o símbolo da esterilidade de uma cultura afastada de qualquer empenho de natureza prática.

Ligada a esta polêmica contra as sutilezas da escolástica era a crítica desenvolvida por Bacon, no quinto livro do *De augmentis*, contra a pretensão de fundar o conhecimento em *princípios primeiros*, considerados indiscutíveis. Os homens desejam ardentemente encontrar em si mesmos e em seus pensamentos alguns pontos estáveis sobre os quais fundar suas construções intelectuais: por isso, como Aristóteles que, em cada movimento, tentava descortinar a existência de algo imóvel, eles vão à procura de um mítico Atlas que sustente, em seus braços, as “fluctuationes et vertigines” de seu intelecto. Assim fazendo, eles não se dão conta de que a pressa exagerada para estabelecer princípios está fadada a terminar na dúvida, enquanto tão-somente a suspensão do juízo pode conduzir a uma certeza não falaz. Desta inútil procura da estabilidade de Atlas nasce a silogística que é, justamente, a arte de remontar aos princípios servindo-se dos termos médios: os primeiros são considerados como “dados” e, por isso mesmo, subtraídos a qualquer possível controvérsia; os segundos são abandonados à livre compreensão dos indivíduos isolados.

Aquela magia que se funda numa série de observações crédulas e supersticiosas e que decanta as propriedades específicas e as virtudes ocultas, distrai os homens da procura das causas reais dos fenômenos. A este tipo de magia, degenerada em superstição, Bacon contrapunha, conforme vimos, uma magia entendida como *inquisitio formarum*. À tal magia devia, portanto, ser restituído um significado positivo (*antiquo et honorifico sensui destituatur*). Ission é justamente o símbolo dos que se abandonam à magia supersticiosa: ele, desejando fortemente a Juno, deusa da potência, teve relações com uma nuvem que fugiu de seu abraço e dela foram gerados os Centauros e as Quimeras. Os que, arrastados pelo desejo de potência, se abandonam às nuvens e aos vapores de sua imaginação, recolhem apenas esperanças vãs e geram produtos monstruosos e disformes.

Do mito de Esculápio, filho de Apolo, deus do Sol, Bacon serve-se no capítulo II do IV livro para esclarecer sua posição em relação à medicina. À comparação entre as delicadas e variadas estruturas do corpo humano e uma espécie de instrumento musical que pode facilmente perder suas capacidades harmônicas, Bacon ligava, depois, a imagem de Apolo, deus da música, e chamava a atenção para o caráter conjectural da medicina e da política que, diferentemente das outras artes, só têm validade diante de resultados e sucesso imediatos. Daqui deriva – afirma ele – a extrema facilidade com que os impostores encontram o jeito de se afirmarem, tanto na medicina quanto na política: os poetas foram muito perspicazes quando atribuíram a Esculápio, como irmã, a enganadora Circe, considerada, ela também, a filha do deus Sol.

15. O “*De principijs*”: o mito de Cupido

O *De Principijs atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis, et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine* foi composto por Bacon no período em que ele tentava, lutando contra o tempo e contra as circunstâncias, levar a cabo seu grande plano de reforma: isto, nos anos que decorrem entre o anúncio da *Instauratio magna* e o fim de sua vida (1620–26). Este escrito, com efeito, é certamente posterior a 1609 (nele são retomados e ampliados dois mitos já contidos em *De sapientia veterum*: *Coelum sive origines* e *Cupido sive atomus*) e deve ser considerado posterior inclusive ao *Novum Organum*, pelo fato de alguns dos conceitos presentes nesta obra aparecerem também em *De principijs*. Como confirmação dessa cronologia está o fato que Rawley, que não lista o *De principijs* entre os escritos baconianos, fala de uma obra de revisão do *De sapientia veterum*, à qual Bacon se dedica nos últimos anos de sua vida. Spedding pensa – e com toda a razão – que esta afirmação de Rawley se refira não apenas às três fábulas incluídas no *De augmentis*, mas também a uma revisão mais ampla e posterior da inteira obra, que Bacon queria incluir em suas *Obras morais e civis*⁶⁸. O *De principijs*, que é um escrito inacabado e que

⁶⁸ *Advertisement touching an holy War*, Sp. VII, pp. 13–14. A passagem falta na dedicatória em inglês.

trai certa precipitação de redação, deve, portanto, ser provavelmente considerado como uma série de anotações preparadas por volta de 1623–24, para a revisão de *De sapientia veterum*.

No *De principijs*⁶⁹, Bacon retoma e desenvolve a fábula de Cupido, interpretada no *De sapientia veterum*. O Caos, contemporâneo de Cupido, representa a “massam sive congregationem materiae inconditam”; Cupido, ao contrário, representa a matéria, a atividade da matéria e os princípios primeiros que constituem o real. Cupido não tem pais, isto é, ele é sem causa, pois a causa das causas é que deve ser assumida como um “dado” (*res positiva et nuda atque prorsus ut invenitur accipienda, nec ex praenotione aliqua judicanda*). Nada tem corrompido tanto a filosofia natural quanto a procura dos pais de Cupido: os que os buscaram não acolheram os princípios das coisas tais como se encontram na natureza, aceitando-os como uma doutrina positiva, fiando-se na experiência (*ut doctrinam quandam positivam et tanquam fide experimentalis*), mas tentaram, em vão, deduzi-los das leis do discurso, de conclusões dialéticas ou matemáticas, e de fantásticas criações da mente que ultrapassam o âmbito da natureza. Nessas suas projeções fantásticas, o intelecto ilude-se poder alcançar um valor demonstrativo superior àquele oferecido pelos princípios das coisas reais às quais se pode chegar mediante a observação.

Conforme já ocorreu em *De sapientia veterum*, também aqui Cupido é representado como nascendo de um ovo chocado pela Noite: o *modus* de Cupido, isto é, a *lex summa essentiae atque natura* e ou a *vis primis particulis a Deo indita*, pode ser apenas roçada pelo pensamento humano. Com a imagem do ovo chocado pela Noite são indicadas também as demonstrações usadas para iluminar, de alguma maneira, a figura de Cupido. De fato, junto com as conclusões obtidas mediante proposições afirmativas (conclusões que parecem um produto da luz), existem conclusões que também podem ser obtidas de negações ou exclusões (que parecem um produto das trevas). A imagem da fábula é apropriada, porque o conhecimento que se pode ter de Cupido é, justamente, resultado dos processos de demonstração que procedem baseados em exclusões e negações:

⁶⁹ *De principijs*, Sp. III, pp. 79–118.

Com razão narra-se o detalhe do ovo da Noite para demonstrar como esse Cupido tenha vindo à luz. As conclusões às quais se chega, mediante proposições afirmativas, aparecem como partes da luz; aquelas, ao contrário, às quais se chega com proposições negativas e exclusões são como que expressas e enucleadas pela noite. Na realidade, este Cupido é exatamente como um ovo descerrado pela Noite; o único conhecimento que se pode ter dele procede, de fato, por exclusões e proposições negativas. A prova obtida mediante exclusões é, de certa forma, uma "ignorância", ou, por assim dizer, uma noite...⁷⁰

A teoria que se refere aos princípios aparece, portanto, fundada num procedimento metafórico baseado em negações e exclusões, que é parte integrante do teorizado no *Novum Organum*, em vista de uma pesquisa sobre as formas. Se a mente tentar descobrir as formas por via afirmativa – escrevia Bacon no *Novum Organum* – surgirão fantasmas, princípios opináveis e noções mal definidas. Somente a Deus, criador das formas, e talvez dos anjos, cabe a faculdade de conhecer as formas por via afirmativa. Essa faculdade é superior à possibilidade do homem, que pode proceder somente pela via negativa, e somente no fim, depois de um completo processo de exclusões, poderá definir afirmativamente. Transpondo, numa análise intelectual, uma imagem de origem alquímica, Bacon concluiu que a forma "affermativa solida et vera et bene terminata" teria permanecido, como que sobre o fundo de uma proveta, no término de um procedimento fundado sobre exclusões⁷¹.

O procedimento a ser seguido para iluminar Cupido ou a *lex summa naturae* é, portanto, do mesmo tipo do requerido pelo *Novum Organum* para uma aproximação ao conceito de forma. A prova obtida mediante um procedimento de exclusão é, portanto, semelhante à Noite, é uma espécie de ignorância e, por isso mesmo, Demócrito afirmou que os átomos e sua *virtus* não são semelhantes a nenhuma coisa que possa ser percebida pelos sentidos e os concebeu como "naturezas cegas e clandestinas": eles não se assemelham a centelhas de fogo

⁷⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁷¹ NO II 16. Para o método das exclusões, cf. *ibid.*, 15.

nem a gotas de água, nem a bolhas de ar ou grãos de poeira e sua *virtus* e forma não são nem pesadas nem leves, nem frias nem quentes, nem densas nem ralas, nem duras nem moles, assim como essas qualidades se apresentam nos corpos maiores ou compostos. Do mesmo modo, o movimento do átomo é diferente dos movimentos dos corpos compostos, a saber: moto natural de descida, moto de expansão, de contração, de impulso, de conexão, de rotação. Contudo, no interior do átomo estão os elementos de todos os corpos e de seu movimento e de sua *virtus* têm origem todos os movimentos e todas as virtudes (*in corpore atomi elementa omnium corporum et in motu et virtute atomi initia omnium motum et virtutum insunt*). Neste argumento, a sapiência contida na fábula supera a de Demócrito que se encontra em contradição com a fábula e consigo mesmo. Ele, de fato, atribui aos átomos dois movimentos: um de descida (para os pesados), outro de subida (para os leves), movimentos que ele escolheu entre os característicos dos corpos maiores. Teria, ao contrário, de atribuir aos átomos, tal como fez com a substância e a *virtude*, um movimento completamente heterogêneo: a fábula, ao contrário, com maior coerência, conforma-se ao princípio da heterogeneidade e da exclusão, seja para a substância, seja para o movimento.

Entretanto, ensina-nos a fábula, os processos de negação e de exclusão não têm duração ilimitada, eles valem apenas para o período de incubação da Noite. Quando do ovo nasce Cupido, deve abrir-se a possibilidade de procedimentos afirmativos. As exclusões não conduzem a afirmações quando, seguindo o sentido, se tente encontrar a natureza de Deus, mas, no caso de Cupido, deve-se chegar a afirmações positivas. E não é o bastante se extrair da Noite o ovo, mas deste deve sair Cupido; Deus não é uma abstração, mas sim uma pessoa, e é necessário chegar-se a conhecê-lo de modo distinto.

Os antigos filósofos haviam considerado a matéria-prima, representada por Cupido, como dotada de forma e de características positivas, e não como abstrata e informe potencialidade. Assim a conceberam, ao contrário, Platão e Aristóteles e o fato de eles separarem matéria e forma, que é produto da fantasia e objeto de discussões vazias, abria caminho para as formas puras ou essências, ou idéias, isto é, a um mundo de abstrações fantasistas transformadas em entes. Quase todos os antigos pensadores (Empédocles, Anaxágoras, Anaxímenes,

Heráclito, Demócrito), mesmo não concordando entre si em outras coisas, faziam-no, ao considerar a matéria-prima como sendo ativa, revestida de uma forma qualquer, dispensando a sua forma própria e incluindo em si o princípio do movimento.

A fábula, ao apresentar Cupido como pessoa, indica justamente que a matéria-prima tem alguma forma. Este conceito está de acordo com as Escrituras Sagradas que afirmam que Deus não criou a matéria informe, mas o Céu e a Terra, impondo ordem a uma massa desordenada. Cupido aparece nu, no mito: portanto, ao lado dos que concebem a matéria como informe, e abstrata; pecam também, porém – em sentido oposto – os que a consideram vestida, isto é, põem no princípio das coisas as características presentes nos objetos sensíveis. Existem quatro seitas de filósofos que colocaram os princípios das coisas na matéria formada. Alguns (Tales, Anaxímenes, Heráclito) assumem um único e só princípio como explicação da natureza e fazem derivar a variedade das coisas do caráter inconstante da unidade originária. Outros colocam o princípio como substancialmente uno, fixo e invariável e derivam a variedade das coisas de suas diferentes grandezas, figuras e posições (Demócrito). Outros ainda (como Parmênides e Telésio), põem dois ou mais princípios na natureza e explicam a diversidade pela mistura desses princípios. Finalmente, os últimos (como Anaxágoras) falam de um número infinito de princípios e, uma vez que a natureza é dada aqui, desde o começo, como diversificada, para esses filósofos não se coloca o problema de uma explicação da pluralidade.

O primeiro grupo de filósofos lança um véu sobre a pessoa de Cupido: a água de Tales, o ar de Anaximandro, o fogo de Heráclito ou são entes fantásticos e imaginários, ou reproduzem a dificuldade já percebida a propósito do conceito de movimento em Demócrito (isto é, de admitir como primeiro princípio objetos pertencentes a naturezas compostas). O terceiro grupo de filósofos cobre com uma túnica o corpo de Cupido, tornando mais grave o erro do primeiro grupo; isso se dá com Parmênides e com os seus dois princípios do fogo e da terra, e com Telésio, seu discípulo mas tardio. Os filósofos do quarto grupo vestem em Cupido além de uma manta, também

uma máscara. Apenas os filósofos do segundo grupo, ao qual pertence Demócrito, mostram, portanto, Cupido tal qual ele realmente é: natural e desnudo. Bacon critica a primeira seita filosófica, adia a crítica da quarta e começa, sem levá-la até o fim, a discussão da terceira, em que se ocupa com a opinião de Parmênides-Telésio, desenvolvendo apenas uma das quatro objeções apresentadas contra este último.

Entre as doutrinas físicas expostas por Bacon no *De sapientia veterum* e as desenvolvidas em *De principiis* subsistem algumas divergências. Levantá-las é essencial para uma compreensão da física baconiana. Cupido representava, em *De sapientia veterum*, “o apetite ou estímulo da matéria prima ou movimento natural do átomo” e o “impulso” presente nos elementos constitutivos da matéria; no *De principiis*, Cupido representa não apenas a “virtude” ou “atividade” da matéria, mas a própria *matéria* ou *natureza* do átomo. O movimento era concebido, em *De sapientia veterum*, como a lei suprema da natureza; em *De principiis* (como – de resto – nas outras obras que fazem parte da *Instauratio magna*), os conceitos de movimento, de estímulo e de atividade não são mais considerados suficientes para uma explicação da realidade física: as *naturezas* (e, em seguida, as formas) adquirem um papel de importância primária, diante da visão de caráter dinâmico das primeiras obras de Bacon. Há algumas passagens no *De principiis* que mostram claramente esta mudança de posições: falando da necessidade de *secare* [cortar] a natureza para não cair em abstrações vazias, Bacon, apesar de defender a necessidade de não separar o conceito de matéria do de movimento, falava da matéria como de algo distinto e diferente do movimento e concebia a virtude, a ação e o movimento natural como *consequências* e *emanações* da matéria mesma. Na *Historia vitae et mortis*, Bacon já havia qualificado o *spiritus* como *locatum*, *dimensum*, *reale* e no *De principiis*, afirmando a necessidade, para um pensamento não contraditório, de aceitar a hipótese atomística, ele qualificava o átomo como um “*verum ens, materiatum, formatum, dimensum, locatum, habens antitypiam* [impenetrabilidade], *appetitum, motum, emanationem*”. O procedimento *per negativas et exclusiones* ao qual se acena no *De principiis* remonta – conforme foi visto – àquele

teorizado no *Novum Organum*, em vista de uma pesquisa das formas como distintas dos movimentos e é significativo que, ao falar desse método, Bacon distinga, no *De principiis*, a natureza dos átomos ou sementes de suas virtudes.

E não é possível não notar o contraste entre a afirmada necessidade de uma adesão à hipótese atomística do *De principiis* e a polêmica, presente no *Novum Organum*, contra a filosofia de Demócrito. Nessa obra, Bacon contrapunha aos átomos, as *particulae verae* e recusava o atomismo, justamente por ele pressupor o vazio e uma matéria não flutuante⁷².

Sem enfrentar o problema das *particulae verae* que parecem ter de ser referidas mais ao esquematismo latente do que à doutrina dos princípios do real, deve, todavia, ser notada a incerteza baconiana no que se refere ao problema do vazio, diante do qual, no próprio *Novum Organum*, Bacon, não toma uma posição precisa (*neque enim pro certo affirmaverimus utrum detur vacuum sive coacervatum sive permistum*). Mesmo no *De principiis* Bacon acena à dificuldade do problema, sem se pronunciar, de alguma maneira. Apenas na *Historia densi et rari* Bacon irá sustentar a absoluta inexistência de qualquer espécie de vazio (*non est vacuum in natura, nec congregatum, nec intermistum*), mas, dada a incerta colocação cronológica do *De principiis*, que é provavelmente posterior à própria *História*, não é possível ver nesta afirmação, conforme diz Levi⁷³, a expressão definitiva do pensamento baconiano.

Esta atitude de incerteza está, de resto, estreitamente ligada à oscilação, presente em Bacon, quanto à legitimidade mesma de uma doutrina dos princípios do real. No *Novum Organum*, Bacon afirmava a substancial inutilidade disso, salientando o caráter meramente contemplativo de qualquer pesquisa dos princípios, e do atomismo, em particular:

E não é um mal menor o fato de que os filósofos, em suas especulações, consumam todo seu esforço procurando e tratando os princípios e as causas últimas das coisas, quando qualquer possibilidade e qualquer utilidade da

⁷² *Ibid.* 8. Para as teses já expostas, cf. *Sp.* III, pp. 82, 86 ss., III.

⁷³ Levi, p. 216; *NO* II 48; *HRD*, *Sp.* III, p. 303.

ação prática se refira aos princípios e às causas secundárias. Assim os homens não cessam de abstrair a Natureza até chegarem à matéria potencial e informe, ou de dividir a natureza até chegarem ao átomo, noções essas que, mesmo se verdadeiras, não poderiam de maneira alguma, favorecer a sorte dos homens⁷⁴.

Mas no *De augmentis*, como já antes no *Advancement of Learning*, Bacon atribuía à doutrina dos princípios um lugar preciso, no âmbito da ciência natural (livro III, cap. IV), enquanto, no mesmo *Novum Organum* (I 51), havia reconhecido o valor do atomismo como método de análise do real (*melius autem est naturam secare quam abstrahere; id quod Democriti schola fecit, quae magis penetravit in naturam quam reliquae*).

É natural, a esse respeito, notar que, mesmo no *De principiis*, uma obra – isto é – dirigida justamente àquela busca dos elementos primeiros do real já recusada pelo *Novum Organum*, Bacon havia imaginado a possibilidade de uma renúncia à indagação quanto aos princípios, qualificando essa renúncia como sem dúvida superior à assumpção de qualquer princípio abstrato: é muito melhor – escrevera Bacon – renunciar à solução de um problema desse gênero, do que correr o risco de apelar para qualquer princípio “fantástico”⁷⁵.

A co-presença, em Bacon, de uma concepção mecanicista e de outra dinamicista da realidade natural apareceria claramente, justamente graças a uma análise da doutrina baconiana da forma que requereria outro tipo de pesquisa. A identificação das naturezas simples com as virtudes, a concepção dos movimentos como virtudes ativas correspondendo aos apetites e às paixões da matéria e a atribuição de capacidades perceptivas a todos os corpos correspondem a um desenvolvimento das teses já expostas nas *Cogitationes* e retomadas na fábula de Cupido do *De sapientia veterum*⁷⁶. Na interpretação do mito de Cupido efetuada

⁷⁴ *NO* I 66 (trad. A. Banfi).

⁷⁵ *DA*, *Sp.* I, p. 551; *NO* I 51; *De princ.*, *Sp.* III, p. 80; *NO* I 66. Para uma exposição cuidadosa cf. Levi, pp. 214 ss.

⁷⁶ Cf. *DQ*, *Sp.* I, p. 142; *DGI*, *Sp.* III, p. 733; *No* II 48; *DA*, *Sp.* I, p. 560 (para a identificação das naturezas simples com as virtudes e para a relação entre movimento e apetites e inclinações da matéria); *DA*, *Sp.* I, p. 611; *Sylva*, *Sp.* II, pp. 602-3 (para a percepção universal).

no *De principiis*, Bacon acentua o caráter realista dos princípios constitutivos do real, quer dizer, move-se sobre um plano diferente do tipicamente vitalista, aceito no mito de Cupido em *De sapientia*, e reafirma o valor de uma doutrina do mundo físico fundada sobre as determinações geométrico-mecânicas dos princípios do real. Apenas mediante uma discussão do conceito baconiano de forma poder-se-ia, quem sabe, esclarecer a co-presença desses motivos no pensamento baconiano e iluminar sua relação recíproca. Entretanto, na doutrina baconiana dos princípios deve ser vista, mais do que uma metafísica da natureza, a indicação da direção rumo à qual Bacon deseja que a ciência caminhe. Ele dedicou os últimos anos de sua vida à preparação de uma *História natural*. Tinha fê que a renovação do saber e a tomada de posse do mundo por parte do homem pudessem nascer de uma “imersão” nessa história natural. Não é por acaso que, justamente referindo-se a esta história natural, ele tivesse escrito em 1612: “certi viae nostrae sumus, certi sedis nostrae non sumus”⁷⁷.

16. Conclusões

Uma das principais razões de interesse, para quem releia hoje as páginas de *De sapientia veterum*, é dada pelo contínuo entrelaçar-se dos problemas, da variedade dos argumentos, do alternar-se de diferentes planos de pesquisa e de indagação. Em pouco mais de sessenta páginas, Bacon consegue delinear, com admirável elegância de linguagem e com rara agilidade cultural, os motivos fundamentais de uma visão de mundo orgânica. Graças a uma forma expositiva que para nós pode parecer às vezes extravagante, mas sempre curiosa, e que respondia, nos tempos de Bacon, a uma tradição ainda largamente operante, a filosofia e a ética baconianas adquirem, nessa obra, as características que irão lhe permitir alcançar aquela difusão ampla da qual Bacon fazia profundamente questão.

⁷⁷ Th. C., Sp. III, p. 780.

Na realidade, a obra revela — como poucas outras — a vastidão dos interesses de seu autor: ao lado dos problemas inerentes à constituição da matéria, ao atomismo, à reforma da filosofia e da ciência, Bacon enfrenta aqui uma série de outros mais determinados cuja solução é sempre posta em estrita dependência do horizonte mais geral de sua reforma do saber. A juventude, a velhice, os reis, os cortesãos, os aristocratas, os favoritos, os expedientes do governo, a opinião pública, as guerras, a religião, as relações internacionais: sobre cada um desses temas Bacon expressa uma opinião, dá uma indicação. Sua personalidade e seu caráter, suas inclinações e suas opiniões encontram modo de se expressar com particular intensidade e de se expor diante de um público que ele quer sacudir, convencer, persuadir, sem escandalizar.

Disso nasceu, sem dúvida, a extraordinária fortuna do *De sapientia veterum* na Europa do Seiscentos e disso nasceu também, provavelmente, a escassa consideração na qual a obra foi tida por todos os que reduziram a obra de Bacon à teorização do método indutivo, sem perceberem que, justamente nesta multiplicidade, por vezes caótica e cheia de ramificações, de interesses, de problemas, amparada por um empenho radical de renovação está a grandeza da obra baconiana.

Procuramos determinar, há pouco, o lugar que cabe a *De sapientia veterum* na obra de Bacon, mostrando, através do suceder-se das suas diferentes posições em relação ao problema do mito, o valor essencialmente instrumental que ele atribuiu a uma forma expositiva destinada a popularizar os conceitos fundamentais de sua filosofia. O realce desta instrumentabilidade, entretanto, conforme foi notado, está bem longe de exaurir a complexidade da posição baconiana frente à “remotíssima antiguidade”, justamente porque, para além de qualquer reserva crítica e de qualquer incerteza, continua permanecendo viva em Bacon a crença numa *longínqua época sábia e feliz, cuja lembrança está quase completamente apagada, mas à qual é necessário retornar*. O próprio título de *Instauratio magna*, dado por Bacon à sua obra fundamental, lembrava a necessidade desse renovar-se de antigas condições humanas. Para tornar mais complexa a atitude de Bacon, assomavam inclusive, em seu pensamento, temas e motivos que irão agir com profunda intensidade no pensamento de Vico.

A imagem de uma humanidade rude, toda ela feita de sentido e impressões, que se exprime valendo-se de imagens míticas ao invés de argumentos racionais, está claramente presente nas páginas do *Advancement*, ao passo que o confronto com os hieróglifos (ou seja, com uma escritura fundada mais sobre as faculdades imaginativas do que sobre as lógicas) dava maior força à tese – que virá a ser desenvolvida coerentemente por Vico – de uma idade da fantasia que precede a da razão. O uso das fábulas e das parábolas, – escrevera Bacon – *precede* o das argumentações racionais, assim como o uso dos hieróglifos precede o das letras.

O relevo dado a estes três temas: 1) o valor instrumental dos relatos mitológicos diante de uma finalidade de reforma do saber; 2) a crença em uma antiga sabedoria desaparecida, que deve ser reconquistada; 3) o aceno explícito a uma precedência da corporeidade imaginosa das fábulas usadas por uma humanidade ainda rude, frente à clareza da vida racional – se, por um lado, torna inútil qualquer tentativa de reduzir a atitude baconiana ao âmbito de uma fórmula, diante do mundo mítico, vale, por outro, para nos mostrar a confluência de seu pensamento para uma série de motivos que só podem recompor-se em uma unidade à luz do anti-intelectualismo e do “pragmatismo” baconianos.

A concepção de condições de vida antigas e felizes que cabe à filosofia reconquistar estava estreitamente ligada, no pensamento de Bacon, ao conceito da degradação do homem, subsequente ao pecado original. A insistência de Bacon sobre uma precisa pesquisa metódica e uma contínua adesão ao mundo natural, contrapostas à intemperança dos alquimistas e da magia, fundava-se – conforme foi visto – sobre a recusa do caráter “milagreiro” da alquimia e da magia e da relativa pretensão de levar o homem a dominar o mundo sem que ele tivesse, em vista disso, de gastar o suor de sua testa. A violenta condenação baconiana da filosofia grega, e particularmente a de Platão e de Aristóteles, movia-se, ela também, sobre o plano de uma recusa de caráter moral: a filosofia aristotélica, estéril de obras, constitui o principal obstáculo à revolução das coisas humanas prometida por Deus e é o ponto morto que é preciso superar para vencer os efeitos do pecado e restaurar o domínio do homem sobre o universo. A filosofia tradicional pecou por soberba intelectual, pretendeu impor a própria marca sobre

as coisas, em lugar de descobrir nas coisas a marca divina: por isso é necessário que os homens abandonem aquelas filosofias que tentam aprisionar a experiência, pisando a obra do criador, e que aprendam a ler com humildade o livro do mundo.

Sobre este plano nascia a polêmica baconiana contra as filosofias passadas e a recusa do “fascínio maléfico da antiguidade” que impedia os homens de entrarem em relação com as coisas.

A conhecida tese baconiana da superioridade dos modernos sobre os antigos é firmemente relacionada com a aceitação daquela forma de saber e daquele ideal de superação da esterilidade da ciência tradicional (ligada ao pecado) de quem ele quis ser arauto:

Como de um velho nós podemos esperar uma maior notícia das coisas humanas e um juízo mais maduro do que de um jovem, pela experiência e pela variedade e [pelo] número de coisas que aquele viu, ouviu e pensou, assim da nossa idade, *conquanto ela conheça suas forças e queira pesquisar e entender*, devem ser esperadas coisas muito maiores do que das idades precedentes, por causa da maior idade do mundo no qual foram feitos e recolhidos infinitos experimentos e observações⁷⁶.

Os tempos modernos, em outros termos, poderão ser superiores aos antigos apenas se os homens souberem derrubar o mito da antiguidade, recusar as autoridades e se situarem no caminho de uma experiência renovada. A antiguidade, qual imatura juventude do mundo, é portanto mais uma questão a ser trabalhada do que um dado a ser constatado.

O fato de que Bacon tenha apresentado seu programa de reforma radical como uma “volta” e uma “restauração” fez com que a maioria dos intérpretes se limitasse, diante dessa complexidade de atitudes, a salientar uma “contradição”⁷⁹ na qual, quiçá, fosse mais oportuno procurar aprofundar os termos do problema examinando a postura assumida por Bacon frente ao mundo das fábulas antigas. Nos anos que passaram entre a redação de *Tempus*

⁷⁶ NO I 48 (trad. A. Banfi)

⁷⁹ Cf. por exemplo, Farrington, p. 151.

partus masculus e a composição de *De sapientia veterum* verificou-se, na dita postura de Bacon frente ao mundo dos antigos mitos, uma modificação substancial: às afirmações incertas contidas no *Advancement of Learning* quanto ao valor alegórico dos mitos, substituíra-se, no prefácio a *De sapientia veterum*, uma adesão explícita à tradição alegórica. Esta adesão – acreditamos – encontra na própria biografia do autor uma justificativa precisa, sendo que, porém, ela irá intensificar sua força, em seguida, graças a um dos motivos fundamentais do pensamento de Bacon, ao qual ele haverá de manter-se fiel durante a vida inteira: com o pecado, o homem renunciou às suas condições primitivas de poder e de domínio, e essa sua perdição perpetuou-se nos séculos, uma vez que ele confiou seu destino à estéril filosofia dos Gregos e ao pensamento que daquela filosofia deriva. Mas, antes do nascimento do pensamento grego, nos tempos remotos que antecederam a poesia de Homero e de Hesíodo, os homens, – ainda não presa do intelectualismo aristotélico – haviam conseguido, ao menos em parte, resgatar-se do pecado e conservar, por meio de artes sólidas e verdadeiras, um certo poder sobre a natureza rebelde. Desse período da história humana, envolto nas trevas do passado, os mitos são, para Bacon, a expressão que vive. Atrás deles podemos colher algumas verdades, uma vez que eles constituem o símbolo de um resgate parcial do pecado primitivo que é necessário – agora – potenciar e renovar. A soberba pretensão de Adão renovou-se na filosofia grega, e os homens viram diminuído, mais uma vez, o seu domínio sobre a criação:

Sem dúvida nós amargamos e renovamos o pecado de nossos progenitores: eles quiseram ser semelhantes a Deus e nós, descendentes deles, queremos ainda mais: com efeito, criamos mundos, somos superiores à natureza e a dominamos, pretendemos que todas as coisas sejam conforme a nossa fatuidade e não segundo a divina Sapiência, nem queremos reconhecê-las tais como elas são na realidade e não sei se estamos torcendo mais as coisas ou a nossa inteligência. É certo, todavia, que deixamos a marca de nossa imagem nas criaturas e nas obras de Deus, em lugar de indagar com cuidado e reconhecer a marca do Criador. Não é imerecidamente que, portanto, nós decaímos mais uma vez de nosso domínio sobre as criaturas,

e, enquanto, após a queda do homem, havíamos ainda assim conservado – por meio de artes sólidas e verdadeiras – um certo poder sobre as criaturas relutantes, perdemos, em máxima parte, também esse poder por causa de nossa arrogância, de nossa pretensão de sermos semelhantes a Deus e de seguirmos os ditames de nossa razão ⁸⁰.

O trecho acima pertence a uma das obras da plena maturidade de Bacon: a *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam* (1622). Quando, dois ou três anos mais tarde, Bacon irá traçar em *New Atlantis*, numa espécie de rápido esboço, as linhas das felizes condições da vida humana que antecederam o dilúvio, detendo-se na arte da navegação, falará das antiqüíssimas viagens de descoberta (conforme foi notado por Spedding) não no tom de quem narra uma fábula, mas de quem descortina, na fábula, a presença de um real conteúdo de verdade.

A polêmica, presente no *Temporis partus masculus*, na *Redargutio philosophiarum*, nos *Cogitata et visa* e no *Novum Organum*, contra a pretensão de apelar para a autoridade dos antigos, nascia em Bacon da vontade de uma renovação radical. Esta vontade pressupunha uma recusa total da tradição e de qualquer tentativa de fundar sobre o reconhecimento de uma antiga nobreza humana a validade do novo método e da nova nobreza que o homem devia propor-se a conquistar. Perante o escopo que nos propomos – escrevia Bacon – é irrelevante saber se os antigos já estavam de posse de alguma verdade que fora obliterada, depois, pela corrida do tempo: a *inventio rerum* deve ser procurada na luz da natureza e não nas trevas da antiguidade. Entretanto, quando Bacon passava a interpretar as fábulas antigas, ele, conforme foi visto, acreditava poder reencontrar nelas os mesmos temas característicos da nova filosofia. O exame do conteúdo do *De sapientia veterum* tem de fato mostrado, sem possibilidade de erros, a substancial identidade dos temas filosóficos, éticos e políticos das obras juvenis e inéditas de Bacon, com os desenvolvidos em *De sapientia veterum*. Aliás, muitas vezes, a interpretação dos relatos mitológicos apresenta-se como uma integração e uma ampliação das teses desenvolvidas nas obras precedentes. Cada um desses temas iria encontrar, depois, sua expressão

⁸⁰ *Hist. nat. Sp.* II, p. 14.

mais acabada no *Novum Organum* e no *De augmentis*: a reivindicação, como função antiplatônica e antiaristotélica da filosofia de Demócrito; a necessidade afirmada de uma nova metodologia científica que aderisse às leis naturais, modificando-as a serviço do homem, a importância atribuída a uma coletividade de cientistas para o progresso do saber; a reavaliação da vida passional e o realismo político de inspiração maquiavélica.

O reconhecimento de uma “sabedoria escondida” presente nas antigas origens da história humana adquire – na bases dessas considerações – um duplo significado e se presta a uma dupla justificação. De um lado, liga-se à adesão, por parte de Bacon, às visadas tradicionais de uma vastíssima parte da cultura européia. Esta adesão surgira por ocasião das tentativas, realizadas por Bacon entre 1607 e 1609, de difundir, sem suscitar demasiado escândalo, os conceitos fundamentais de sua filosofia, no mundo cultural de seu tempo. Por outro lado, esta sua crença encontrava-se em estreita relação com a orientação de caráter religioso que Bacon deu à sua obra de reforma, concebendo-a como uma libertação do pecado original e como uma reintegração do homem à sua primitiva posição de dominador da realidade natural. Esses aspectos da posição baconiana devem ser levados em conta para se entender o significado de *De sapientia veterum* na obra de Bacon: tanto o primeiro como o segundo desses motivos impedem porém, de forma absoluta, colocar *De sapientia veterum* no plano de um “exercício literário”.

Gostaria, a esse respeito, de relembrar um trecho de Descartes, no qual se verificam: 1) a crença cartesiana em uma *vigorosa e verdadeira* sabedoria, existente em uma remota antiguidade *simples e rude*; 2) a crença em uma *queda* dessa sabedoria originária; 3) a crença em uma obra de ocultação deste saber verdadeiro; 4) a avaliação positiva de filósofos que, como Francis Bacon, tentaram fazer com que aquele saber ressuscitasse.

Tão grande é a utilidade do método que, sem outro guia a não ser a natureza, os maiores espíritos tiveram dele alguma cognição... Estou convencido de que as primeiras sementes da verdade, depositadas pela natureza no espírito humano e que nós afastamos de nós lendo e ouvindo diariamente erros de toda natureza, eram cheias de vigor na simples e rude antiguidade... Os homens tinham então

idéias verdadeiras da filosofia e da matemática, mesmo sem conseguir apreender essas ciências perfeitamente... E eu estaria propenso a acreditar que esses autores tenham, em seguida, ocultado seu saber (assim como fazem os artesãos com suas invenções), temendo que seu método, fácil e simples, perdesse seu valor, ao ser divulgado. Para que nós os admirássemos, preferiram dar-nos... algumas verdades estereis deduzidas sutilmente, antes do que nos ensinar realmente o método... Mas houve homens de grande engenho que, neste século, tentaram ressuscitá-lo.

Este trecho faz parte das *Regulae ad directionem ingenii*, do “revolucionário” Descartes, que, não por acaso, já havia – ele também – se apropriado da tese de Bruno e de Bacon de uma *superioridade* dos tempos modernos sobre os antigos:

Não há razão de venerar os antigos por causa de sua antiguidade, uma vez que, nós modernos, podemos ser chamados mais antigos do que eles. O mundo, hoje, é de fato mais velho do que era na época deles e nós modernos temos maior experiência das coisas⁸¹.

Muitos historiadores (da filosofia) colocados frente a problemas “ultrapassados” ou “superados” pelo pensamento moderno, acreditaram que a tarefa de uma pesquisa historiográfica consistia exclusivamente em “indicar” a posição assumida por este ou aquele pensador diante daqueles problemas. Assim, diante da “magia” baconiana muitos limitaram-se a salientar a adesão de Bacon às “tenebrosas superstições” de origem medieval e acreditaram, ao terem feito isso, ter esgotado sua pesquisa e poder passar à “compreensão” de problemas mais atuais. Do mesmo modo, diante do *De sapientia veterum*, diante de seu alegorismo e de suas interpretações dos mitos do mundo clássico e diante da crença baconiana numa sapiência remota e oculta da antiguidade, uma grande parte da historiografia que se ocupou de Bacon *parou* e limitou-se a relevar a “extravagância” das posições por ele mantidas. Uma atitude desse gênero não levou a resultados muito precisos, e a imagem de um Bacon “intérprete

⁸¹ Adam e Tannery, X, p. 204.

extravagante” das fábulas antigas foi, desse jeito, acrescentada às outras, igualmente convencionais, de um Bacon “injusto” para com Platão e Aristóteles que, em seguida, se “arrepende” de sua dureza, e de um Bacon propenso a sofrer o fascínio das “tenebrosas superstições” da magia e da alquimia. Na realidade (como já acontecera no caso da magia), a adesão parcial de Bacon à tradição alegórica está estreitamente relacionada a motivos e temas centrais do seu pensamento: por um lado, a referida adesão estava ligada à sua postura religiosa e, por outro, ela condicionava seu próprio programa de reforma que se apresentava, não por acaso, como uma *restauração*.

Como conclusão deste capítulo gostaria de indicar alguns resultados interpretativos que poderiam ser, a meu ver, passíveis de uma consideração mais aprofundada. Eles pretenderiam, igualmente, contribuir para a ruptura de alguns esquemas historiográficos dos quais ainda se faz uso para “inserir” ou “enquadrar” a filosofia de Bacon na história do pensamento. Parece-me que esses resultados, que aspiram também a apresentar-se como a justificativa da presente pesquisa, possam ser formulados da seguinte maneira:

- 1) um exame da posição assumida por Bacon diante das “fábulas antigas” serve para aclarar um aspecto do pensamento baconiano sobre o qual não se insistiu o suficiente. Tal exame pode ter uma importância considerável em vista de uma avaliação geral da atitude de Bacon frente à tradição;
- 2) este exame permite, em segundo lugar, evidenciar a influência que exerceram sobre o pensamento de Bacon, por um lado, o materialismo de Demócrito e, por outro, o naturalismo da Renascença. Algumas posturas baconianas referentes ao problema da *matéria*, da *natureza*, da *magia*, recebem nova luz de um estudo de suas interpretações alegóricas dos mitos clássicos. A fase “materialista” do pensamento baconiano tem sua expressão mais coerente e acabada justamente em duas obras alegórico-mitológicas: o *De sapientia veterum* e o *De principiis atque originibus*. A relação entre as doutrinas físicas aqui defendidas e as expostas no *De augmentis* e no *Novum Organum* constitui um problema de notável interesse;
- 3) um dos esquemas que mais influíram (em sentido negativo) sobre a historiografia baconiana é o que considera toda a produção de Bacon como

tendo uma função exclusivamente “preparatória”, com respeito ao plano de trabalho esboçado na *Distributio operis* de 1620. A preparação “editorial” dos escritos que o próprio Bacon expôs no final de sua vida foi, muitas vezes, considerada como critério de interpretação historiográfica. Daí, a tentativa de fazer entrar a totalidade ou a quase totalidade da obra filosófica de Bacon nas seis partes das quais consta o plano da *Instauratio magna* e a conseqüente redução e limitação do pensamento baconiano ao *Novum Organum* e ao *De Augmentis*. “Ao expor o pensamento de Bacon, consideramos supérfluo seguir rigorosamente a ordem genética da composição de suas obras. Nele não há verdadeiro desenvolvimento doutrinal: ele pensa por meio de aforismos, e nas obras de respiração mais ampla só faz diluí-los e acrescentar outros”. É assim que escreve um famoso historiador da filosofia⁸²: parece-me que cada tentativa de identificar e de acompanhar o real desenvolvimento do pensamento baconiano (inclusive no que se refere a temas particulares) pode contribuir para uma polêmica necessária contra um modo excessivamente simplista de imaginar sua posição. A dificuldade de uma precisa colocação cronológica de muitos escritos baconianos, a incerteza quanto às relações que esses escritos têm entre si e (em seu conjunto) com a *Instauratio magna*, levam-me a pensar que a imagem (bastante difundida, aliás) de um Bacon “desprovido de desenvolvimento doutrinal” e “que pensa por aforismos” nasça justamente da vontade de esquivar-se dos problemas (uma vez que se trata ainda de *problemas*) de uma “classificação” dos escritos baconianos em relação aos interesses culturais fundamentais de Francis Bacon e de um estudo analítico dos desenvolvimentos internos de seu pensamento;

- 4) também a relação histórica Bacon-Vico, assim como ela foi se configurando no âmbito de uma historiografia de origem crociano-realista, prestar-se-ia, quem sabe, a uma revisão. Por isso parecem-me insuficientes, para caracterizar a posição baconiana, os breves acenos de Croce às “dúvidas” e às “cautelas” de

⁸² G. De Ruggiero, *Storia della filosofia. La filosofia moderna*, 1.: *L'età cartesiana*, Bari, 1930, p. 17.

que Bacon cercou, no prefácio ao *De sapientia veterum*, sua teoria do mito como alegoria de verdades filosóficas⁸³ e não me persuade muito a qualificação de “esboço muito superficial”, com o qual Nicolini define a posição de Bacon em relação aos “hieróglifos”⁸⁴.

Na realidade, a tese “viquiana” de uma “prioridade” do mito com respeito às tentativas de obter dele significados alegóricos fora claramente esboçada por Bacon no *Advancement of Learning*:

Estou inclinado a pensar que antes houve a fábula e depois a exposição, ao invés de achar que antes houvesse a “moral” e depois, sobre ela, se construisse a fábula (I do rather think that the fable was first, and exposition devised, than that the moral was first and thereupon the fable framed)⁸⁵.

Desta tese (que Vico certamente não conheceu, nesta formulação) permanecem, todavia, conforme vimos, traços consideráveis, mesmo no *De sapientia veterum*:

Nos séculos antigos as descobertas e as conclusões da razão humana, mesmo aquelas que hoje parecem óbvias e comuns, surgiam como novas e insólitas e tudo estava cheio de fábulas, de enigmas, de parábolas e de símiles; e por meio dessas coisas se procurava uma maneira de ensinar, não um artifício para ocultar. Os engenhos dos homens eram, naquele tempo, rudes e intolerantes e incapazes de sutileza, a não ser para com aquilo que lhes caía sob os sentidos. Com efeito, como os hieróglifos eram mais antigos do que as letras, assim as parábolas eram mais antigas do que os argumentos⁸⁶.

⁸³ B. Croce, *La filosofia di Gianbattista Vico*, Bari, 1911, pp. 63-64.

⁸⁴ G. B. Vico, *La scienza nuova*, org. F. Nicolini, Bari, 1913, p. 383. A Conclusões essencialmente divergentes chegou A. Corsano, *G. B. Vico*, Bari, 1956, pp. 197-98. Cf. agora, P. Rossi, *Le sterminate antichità, studi vichiani*, Pisa, 1969, pp. 81-131.

⁸⁵ *Adv.*, Sp. III, p. 315.

⁸⁶ *DA*, Sp. I, p. 520.

Deve ser lembrado que, no *De augmentis*, Bacon havia contraposto os hieróglifos ao alfabeto, comparando os primeiros à linguagem dos gestos e salientando o caráter de artificialidade do alfabeto em relação aos gestos e aos hieróglifos:

Aqueles sinais que, sem ajuda de palavras “significam” as coisas, são de dois gêneros. O primeiro significa por correspondência, o segundo – por convenção. Os hieróglifos e os gestos são do primeiro tipo, do segundo são, ao invés, os caracteres reais de que falamos... Os gestos são como hieróglifos transitórios. De fato, do mesmo modo em que as palavras, uma vez pronunciadas, voam e os escritos permanecem, os hieróglifos expressos por meio dos gestos passam, enquanto os escritos duram. E isso é evidente: os hieróglifos e os gestos sempre tiveram certa semelhança com a coisa significada e são, de qualquer maneira, um emblema... enquanto os caracteres reais não têm nada do emblema e são, evidentemente, sem correspondência.⁸⁷

A influência que alguns motivos fundamentais do pensamento baconiano exerceram sobre Vico e o insistente apelo deste às obras de Bacon não são redutíveis, provavelmente, tal como se costumou fazer, a uma série de “motivos”. A questão merece ser estudada e avaliada em toda a sua complexidade.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 652. Quanto à teoria dos *real characters*, no que diz respeito às línguas universais da Inglaterra do século XVII, cf. P. Rossi, *Clavis universalis: arti menmoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milão, 1960.

